مجموعة مؤلفين

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب

امحمد جبرون | رشيد مقتدر | فرح كوثراني
أنور الجمعاوي | سعود المولى | كمال عبد اللطيف
حمادي ذويب | شمس الدين ضوالبيت | محمد السيد سليم
خليل العناني | طلال عتريسي | مروة فكري
رشيد الخيّون | عبد الوهاب الأفندي | معتز الخطيب



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي : اتجاهات وتجارب / امحمد جبرون... [وآخ.].

718 ص. : ايض ؛ 24 سم.

يشتمل على فهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2763-0

1. الحركات الإسلامية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. الإصلاحات السياسية - البلدان العربية. 3. الديمقراطية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 4. الإسلام والسياسة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. أ. مؤتمر الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات (2012: الدوحة). ب. جبرون، امحمد.

320.557

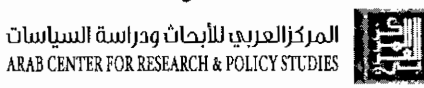
العنوان بالإنكليزية

The Islamists and the Democratic System:
Trends and Experiences

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/ سبتمبر 2013

المحتويات

القسم الثاني
تجارب في الحكم

المساهمون

امحمد جبرون

باحث مغربي متخصص بالتاريخ وأستاذ في مؤسسة تكوين أساتذة التاريخ والجغرافيا. فائز بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» - الدوحة في نسختها الأولى (2012) عن بحثه «انشقاق الهوية: جدل الهوية ولغة التعليم بالمغرب الأقصى من منظور تاريخي». من أعماله: كتاب **فصول في تاريخ المغرب والأندلس: دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع**؛ و**إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لفكر عبد الله العروي**.

أنور الجمعاوي

باحث في الأنثروبولوجيا الثقافية والإسلاميّات والمصطلحيّة والترجمة، وأستاذ اللّغة والآداب العربية والترجمة بالمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيّات بجامعة قفصة - تونس. فائز بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» - الدوحة في نسختها الأولى (2012) عن بحثه «تعريب المصطلحات التقني قراءة نقدية في المنجز المعجمي العربي المعاصر». له العديد من الدراسات والمقالات المنشورة في الصحف.

حمادي ذويب

باحث تونسي متخصص بقضايا الفكر الإسلامي والفكر الأصولي. يعمل أستاذًا محاضرًا في قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس. حائز شهادة التعمق في البحث من كلية الآداب في منّوبة (1993) عن بحثه «السنة أصل من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة»، والدكتوراه (2007) عن أطروحته «أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي». من أعماله: **جدل الأصول والواقع**؛ و**مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**.

خليل العناني

باحث مصري يعمل محاضرًا في كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة دورهام - بريطانيا، ومساعد رئيس تحرير مجلة **السياسة الدولية** (الأهرام)، وعضو الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط والمؤسسة الأميركية لدراسات الشرق الأوسط والمؤسسة الأميركية للعلوم السياسية. كتب باللغتين العربية والإنكليزية: **تفكيك الجدران: السلطوية والقبائلية والإسلاموية في العالم العربي**، و**الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن**، و**الإسلام السياسي بين النظرية والتطبيق** (عربي)؛ **أسطورة إقصاء الإسلاميين في العالم العربي**، و**الإسلاميون وإسرائيل: اختلاف المنهج ووحدة الهدف** (إنكليزي).

رشيد الخيّون

باحث عراقي متخصص بالفلسفة الإسلامية، حائز الدكتوراه في الفلسفة من صوفيا. مارس التعليم المدرسي والجامعي في بغداد واليمن. له أبحاث وكتب عدة، منها: **مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة**، و**تلخيص البيان في ذكر أهل الأديان** (تحقيق)، و**جدل التنزيل: تاريخ خلق القرآن**، و**كتاب مندائي أو الصابئة الأقدمون** (تحقيق)، و**المشروطة والمستبدة: تاريخ الحركة الدستورية بالعراق وإيران وتركيا**، و**الأديان والمذاهب بالعراق**، و**لاهوت السياسة: الأحزاب والحركات الدينية بالعراق**، و**حروف حي: تاريخ البابية والبهائية**.

رشيد مقتدر

باحث مغربي متخصص بشؤون الحركات الإسلامية والدينية، وأستاذ العلوم السياسية في جامعة محمد الخامس أكدال - الرباط. له كثير من الأبحاث والدراسات في مجال اختصاصه، منها: **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**، و**الإرهاب والعنف السياسي من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج**، و**الإرهاب والعنف السياسي: مقاربة مفاهيمية ونظرية**.

سعود المولى

باحث لبناني متخصص بالأحزاب السياسية والحركات الإسلامية والأديان المقارنة، من مؤسسي الفريق العربي للحوار واللقاء اللبناني للحوار. يحمل الدكتوراه في الإسلاميات (السوربون-1984)، ويعمل باحثًا مشاركًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (قطر)، وأستاذ علم الاجتماع السياسي في معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. من أعماله: **الحوار الإسلامي المسيحي وضرورة المغامرة**، و**العدل في العيش المشترك**، و**خريف الأمم المتحدة**، و**اليمن بين القبلية والدين**، و**الجماعات الإسلامية والعنف**، و**في الحوار والمواطنة والدولة المدنية**.

شمس الدين ضوالبيت

باحث ومترجم سوداني، ناشط في المجتمع المدني، وعضو مجلس أمناء المجموعة السودانية للديمقراطية وأحد مؤسسيها. نائب رئيس تحالف منظمات المجتمع المدني السوداني لانتخابات ديمقراطية «تمام»، ومدير برنامج الفكر الديمقراطي للمجموعة السودانية للديمقراطية أولًا، ومحرر سلسلة «قراءة من أجل التغيير» التي تتناول قضايا الإصلاح الديني والديمقراطية وحقوق الإنسان في السودان.

طلال عتريسي

باحث لبناني متخصص بعلم الاجتماع التربوي من جامعة السوربون. خبير في العلاقات العربية - الإيرانية، يعمل أستاذًا في الجامعة اللبنانية، وشغل منصب مدير معهد العلوم الاجتماعية فيها. من أعماله: **البعثات اليسوعية ومهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان**، و**الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية** (بالاشتراك)، و**الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - إيران** (بالاشتراك)، و**دولة بلا رجال: جدل السيادة والإصلاح في الشرق الأوسط**، و**الجمهورية الصعبة: إيران في تحولاتها الداخلية وسياساتها الإقليمية**، و**جيواستراتيجيا الهضبة الإيرانية: إشكاليات وبدائل**.

عبد الوهاب الأفندي

باحث سوداني متخصص بالفكر السياسي الإسلامي، يعمل أستاذًا مشاركًا في العلوم السياسية في مركز دراسات الديمقراطية - جامعة وستمنستر، ومنسق برنامج الإسلام والديمقراطية في المركز. زميل باحث في برنامج المتقلبات الدولية لمراكز البحوث البريطانية، وباحث زائر في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة كامبريدج. له العديد من الكتب باللغتين العربية والإنكليزية: **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**، و**الثورة والإصلاح السياسي في السودان**، و**الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**.

فرح كوثراني

باحثة لبنانية، حازت الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (مفهوم الدولة في الفكر الشيعي) من جامعة ماكغيل في كندا، حيث عملت مدرّسة فيها. أستاذة مساعدة للدراسات العربية في جامعة ميتشيغان ديربورن في الولايات المتحدة. نالت الماجستير من الجامعة الأميركية في بيروت عن: «التفاعل بين الزعامات والهوية الإثنية في الدول المتعددة سياسيًا: الجالية الكردية في لبنان نموذجًا».

كمال عبد اللطيف

باحث مغربي وأستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في العديد من الجامعات ومؤسسات البحث في داخل المغرب وخارجه. عضو مؤسس للجمعية الفلسفية العربية. له العديد من الكتب، منها: **المعرفي والأيديولوجي والشبكي: تقاطعات ورهانات**، و**الإصلاح السياسي في المغرب: التحديث الممكن، التحديث الصعب**، و**أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، و**العرب في مواجهة حرب الصور**، و**أسئلة النهضة العربية: التاريخ والحداثة والتواصل**، و**في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**.

محمد السيد سليم

باحث مصري متخصص بالعلاقات الدولية، يعمل أستاذ العلوم السياسية في كلية العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت ومدير مركز الدراسات الآسيوية في الكلية. من أعماله: **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، و**العلاقات بين الدول الإسلامية**، وكتاب **تحليل السياسة الخارجية**، و**حضارات الشرق الأدنى القديم الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية**.

مروة فكري

باحثة مصرية مهتمة بالسياسات المعاصرة في الشرق الأوسط وبالإسلاميين والتحول الديمقراطي في العالم العربي، ووسائل الإعلام العربية، ونظرية العلاقات الدولية والعلاقات الدولية في الشرق الأوسط. مدرِّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة. نالت الدكتوراه من جامعة نورث إيسترن - الولايات المتحدة في موضوع الدبلوماسية العامة في عصر الإعلام الإقليمي.

معتز الخطيب

باحث سوري متخصص بالسُنّة وعلوم الحديث. مدير تحرير «الملتقى الفكري للإبداع» ومُعدّ برنامج الشريعة والحياة وبرنامج كتاب قرأته/ ألفته على قناة الجزيرة. من أعماله: **المثلثات اللغوية: بحث في النشأة والتطور ونموذج تطبيقي**، و**المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل** للحاكم النيسابوري (تحقيق)، و**خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة** (مع آخرين)، و**العالي الرتبة في شرح نظم النخبة** للإمام أحمد الشُّمُنِّي (تحقيق)، و**الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 سبتمبر** (مع آخرين)، و**الغضب الإسلامي: تفكيك العنف: دراسة نقدية**.

مقدمة

ما عادت قضية العلاقة بين الإسلاميين وقضايا نظام الحكم الديمقراطي مسألةً نظرية، بل مسألة سياسية - اجتماعية خاضعة للاختبار بامتياز. ونشأت هذه العلاقة الجديدة، أي وصول حركات إسلامية عدة إلى السلطة أو مشاركتها فيها، في خضم عملية التحول الاجتماعية - السياسية الكبرى الجارية في الوطن العربي، وطرحت أسئلة وقضايا جديدة مختلفة في شأن قضايا الجدل النظري والسياسي السابق. إن عملية التحول هذه التي برزت أشكالها من خلال الثورات وحركات الاحتجاج في أكثر من قطر عربي، أولاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» اهتمامًا خاصًا ومعمقًا، من منطلق ربط عملية البحث في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما في ذلك ميدان علم السياسة، بالمجتمع والقضايا العربية الملموسة في هذه المرحلة. وكان «المركز» قد نظّم في هذا السياق على مدى ثلاثة أيام (6 و7 و8 تشرين الأول/ أكتوبر 2012)، مؤتمرًا أكاديميًا عنوانه: «الإسلاميّون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات». شارك فيه واحد وثلاثون باحثًا متخصصًا وستة وعشرون مناقشًا واثنتان وعشرون من الشخصيات والقادة البارزين في الحركات الإسلامية على مختلف اتجاهاتها الحركية والفكرية.

حرص المؤتمر على أن يجسّر الحوار وتبادل الأسئلة والقضايا والإشكاليات بين الباحثين والممارسين السياسيين، لتبادل الخبرات وفتح حوار بين النظري والسياسي العملي، وإرساء بيئة تفاعلية اتصالية في ما بينها تخدم في هدفها النهائي قضية الحرية التي هي غاية العلوم الاجتماعية والإنسانية. وبسبب نجاح المؤتمر عمد «المركز» إلى تكريسه مؤتمرًا سنويًا لبحث التغيرات

على مستوى خطاب الحركات الإسلامية وممارساتها. وبهذا المعنى يُمثّل هذا المؤتمر ما يمكن تسميته المؤتمر الأول.

يضم هذا الكتاب منتخبات من بحوث المؤتمر التي خضعت كلها لعملية التحكيم[1]، وُزّعت على قسمين: «اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة» و«تجارب في الحكم»، ما يغطي القضايا والإشكاليات الأساس التي بُحثت في المؤتمر، وما يُعبّر عن المقاربات البحثية الجديدة لتطور العلاقة بين الحركات الإسلامية والسياسة ومسألة الحكم.

القسم الأول: اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة

يتألف هذا القسم من سبعة بحوث معمّقة ومحكّمة مختارة. يبدأ بفصل نظري **الفصل الأول** بعنوان «فكر النهضة والثورات العربية»، لكمال عبد اللطيف (المغرب). ينطلق البحث من أن الانفجار الاحتجاجي الجاري ولّد معطيات لم تكن منتظرة، الأمر الذي لا يدفع إلى التفكير في علاقة ما حصل بمشاريع النهضة العربية فحسب، بل إلى الاهتمام بالتحديات الجديدة التي ترتبت على زمن الثورات أيضًا، باحثًا عن إمكان بلورة صلات بين فكر يُصوِّب نظره نحو سبل تجاوز التأخر التاريخي، وتحوُّل يُمارِس تحقيق جوانب من الطموحات العربية في مناهضة الاستبداد والفساد وإنجاز مهمة الإصلاح السياسي. يبحث عبد اللطيف علاقة المشروع النهضوي العربي بالثورات العربية، ويضعنا أمام لحظة مُركبةٍ يُسميها لحظة التقاء السياقات والأسئلة وتقاطعها. وفي هذه اللحظة التي لا يمكن فيها اعتبار خطاب الثورات امتدادًا مباشرًا لفكر النهضة يحدد البحث ثلاث لحظات تحقيبية على مستوى الفكر: لحظة إدراك الفارق ولحظة المماثلة ثم لحظة وعي الذات. وفي ضوء مقاربته النقدية يتناول تعقيدات المقتربات الفكرية الجديدة للإسلاميين في شأن المشروع الديمقراطي، ليصل إلى أن ما جرى في المجتمعات العربية، على

---

(1) للاطلاع على مجريات عمل المؤتمر وجدول محاضراته، انظر تقريرًا وافيًا عنه في مجلة **عمران**، العدد 3، شتاء 2013.

الرغم مما يُطرح من إشكاليات ومفارقات، يُعَد، بالمعايير كلها، خطوة كبيرة في درب ولوج مجتمع المواطنة. ويعرض في هذا السياق منظوره للإصلاح الثقافي والإصلاح الديني عبر تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، ويتطلع إلى أن المعارك الكبرى المرتقبة ستجري في هذا الفضاء، وأن موضوع الإصلاح الديني هو من الموضوعات التي كانت ولا تزال من أهم إشكاليات الفكر العربي النهضوي، معيدًا الاعتبار إلى التواصل بين الفكر العربي وأفكار النهضة.

أما امحمد جبرون (المغرب) فكتب **الفصل الثاني**: «الإسلاميون في طور تحوُّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)»، بحث فيها أشكالًا ومسائل نظرية وواقعية للعلائق المتشابكة بين الأفكار والوقائع في المشروع الإصلاحي لدى بعض تيارات الإسلام السياسي. ورصد جبرون هذه المسائل وحلل الآراء والمواقف منها في ضوء معيارين: المرجعية الإسلامية العامة التي يقول بها بعض الإسلاميين مثل حزب العدالة والتنمية المغربي من جهة، والمرجعية النظرية الفلسفية للديمقراطية، ومقوماتها المفهومية مثل مفهوم الحرية والقانون الوضعي والمساواة، من جهة أخرى مميزًا الصيغ الأداتية للديمقراطية (الانتخاب وتداول السلطة ... إلخ) التي قرّبت الإسلاميين «المعتدلين» نسبيًا من البعد المفاهيمي للديمقراطية. كما تناولَ الجدل بين المرجعيتين والحدين «الأداتي» والمفهومي في قضايا مطروحة قيد الممارسة، والجدل في المشروع الإصلاحي المغربي. ففي موضوع الحرية عرض المقاربة بين الحريات العامة والحريات الفردية، وفي موضوع الشريعة والتشريع رأى جبرون أن حزب العدالة والتنمية ميّز بين التشريع الذي هو مهمة الأمة وممارسة وضعية، والشريعة التي جعلها مرجعية عامة. أما في موضوع المساواة فركّز على وضع المرأة (التمييز الإيجابي)، لينتهي إلى نتيجة تقول إن دخول الإسلاميين في مرحلة تحوُّل مثل حزب العدالة والتنمية مثلًا حقيقة سياسية وفكرية تميزت بابتكار الحزب وجهات نظر متماسكة في شأن المفاهيم الأساس للديمقراطية، توفق بين هويته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث، ليمثل مساهمة جديدةً في مقاربة هذا الجانب في تجربة هذا الحزب.

فـي **الفصل الثالـث** بحثت مروة فكري (مصر) أسـئلة إشـكالية عـن نتائج الانتخابـات المصرية بعد ثورة 25 يناير تحت عنوان «صعود إسـلامي أم فشـل علماني؟ محاولة لفهم نتائج الانتخابات المصريـة بعد ثورة 25 يناير». مُحاوِلةً فهـم الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسـلمين وحزب الحريـة والعدالة من خلال مسـتويين: يتعلـق **الأول** بتفنيـد التفسـيرات الهيكلية الخاصة بالمسـتوى التعليمي ومعدل الفقر. فإذا كان صحيحًا أن القاعدة الانتخابية للتيار الإسـلامي هي من الأميين والفقراء، فكيف يمكن أن نفسر فوز الإسلاميين في الانتخابات البرلمانيـة فـي دوائـر تضـم أحيـاء ذات مسـتويات معيشـة متوسـطة وعالية في القاهـرة والإسـكندرية؟ أمـا المسـتوى **الثانـي** فخـاص بالخطـاب السياسـي للجماعـة والحـزب إبـان الانتخابـات من حيـث الأفـكار المطروحـة وتفاعلها مـع الأنشـطة التنظيميـة والاسـتراتيجيات المسـتخدمة. وتعتمد الدراسـة نظرية الحـركات الاجتماعية (Social Movement Theory)، ولا سـيما فـي البعد المتعلق بالأطر (Framing) الذي يهتم بأسـلوب التعبير عن الأفكار والأهداف والوسـائل المستخدمة لتحقيقها. بيد أن اهتمام الدراسة ليس مقصورًا على الأفكار في حد ذاتها بقدر الاهتمام بالتفاعل بين الأفكار والتنظيم والبيئة السياسية.

تقتصر الدراسـة فـي تعريفها البيئة السياسـية علـى الإطار السياسـي الذي تجـري العملية الانتخابية فيه، وبصـورة أكثر تحديدًا النظـام الانتخابي، وكذلك الخطـاب والبرامـج السياسـية للتيـارات غير الإسـلامية فـي مصـر. واعتمدت الدراسـة أسـلوب المقارنة الـذي رأت أنه مـن أكثر الأسـاليب ملاءمـة لغرض الدراسـة لأن صعود الإسـلاميين قابله فشـل التيـار العلماني «المدنـي». من ثم فإن التسـاؤل الأسـاس للدراسـة: لماذا نجح الإطار الفكـري لجماعة الإخوان المسـلمين إبـان الانتخابـات في تعبئـة الناخبيـن على حسـاب التيـار العلماني «المدني»؟ وتتمثل النتيجة الأساس لهذه الدراسـة بأن الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة لا يمثل صعودًا للإسلاميين بقدر ما هو تعبير عن فشل النخب العلمانية في تقديم بديل سياسي واقتصادي وأخلاقي من الفكرة الإسلامية.

أما خليل العناني (مصر) فيذهب بالمعالجة إلى مستوى آخر من خلال دراسة حالة نظرية - سياسية محددة. ويرى في **الفصل الرابع** الذي حمل عنوان «التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة»، أن خروج التيارات السلفية إلى الفضاء العام يمثل إحدى ثمار الثورة المصرية، بعد أن ظلت لعقود طويلة حبيسة المناهج والرؤى التقليدية في مسارات الحركة والنشاط السياسي. ويختار من بين هذه التيارات «السلفية السياسية» التي تمتلك برامج ورؤى سياسية حاضرة في المجال العام، مركّزًا على دورها في المجال العام، محاولًا دراسة التفاعل والتدافع بين عمليتين رئيستين تجريان في الوقت نفسه: التأثير السلفي في الحالة السياسية في مصر، وتأثير السياسة في أفكار التيارات السلفية المسيّسة وتوجهاتها، وباحثًا في ثلاثة تساؤلات رئيسة: **الأول** عن انتقال تلك الحركات من حالة السكون إلى الحيوية والنشاط الحركي، و**الثاني** تأثيراتها السلبية والإيجابية في عملية الانتقال الديمقراطي في مصر، و**الثالث** يتعلق بتداعيات الخروج السلفي للعمل العام في البنية الفكرية والتنظيمية للتيارات السلفية، وإلى أي مدى ينعكس انخراط السلفيين في العمل السياسي على مواقفهم الأيديولوجية والعقائدية.

فكرة «الوسطية الإسلامية» تصدى لها معتز الخطيب (سورية) في **الفصل الخامس** بعنوان «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية»، حيث توقف عند مصطلح الوسطية، كاشفًا ما فيه من ضبابية ووظائف متعددة، محددًا موقع الخطاب الإخواني في بلورته. ويمضي البحث في ضوء ذلك مركّزًا على فقه الدولة، مع مراعاة التطور الفكري في داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تَتَبع الأفكار من توسع في رصد الجذور أو مصادر التأثير فيغوص فيها ليخرج بتحليل نقدي لأطروحة «الدولة الإسلامية»، موضحًا أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفّه الغموض وتلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولة الحديثة والخلافة والإمامة والحكم). بلور البحث الإشكاليات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولًا، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن الفقه الحركي

ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

أما مسألة التحالفات مع قوى غير إسلامية التي تفرضها عملية الفعل السياسي فتصدى لها رشيد مقتدر (المغرب) في **الفصل السادس** الذي حمل عنوان «القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم»، منطلقًا من أن علاقة الإسلاميين بأنظمة الحكم تطرح استجلاء تحالفاتهم مع خصومهم السياسيين والأيديولوجيين، ما يستلزم درس نوعية التحالفات السياسية المبرَمة وسياقاتها وأهدافها ورهاناتها والعمل على فهم المنطق المحرك لها. ويقتضي تفكيك هذه الإشكالية طرح الأسئلة الآتية: هل المنطق المحرك للقوى الإسلامية يحتكم في إبرامه التحالفات السياسية إلى مرجعياتها الأيديولوجية وقيمها الأخلاقية ومثلها العليا المؤطَّرة؟ أم أن هناك عوامل أخرى أضحت مؤثرة على الرغم من سعي الإسلاميين إلى التقليل من أهميتها مثل المصلحية والبراغماتية؟ عبر هذه الأسئلة يدخل البحث في جدلية العلاقة بين المثل العليا والأخلاق والبراغماتية والواقعية السياسية التي يقتضيها الفعل السياسي، من خلال تحليل حالتَي «العدالة والتنمية» و«جماعة العدل والإحسان» في المغرب. والمفارقة المطروحة أن القوى الإسلامية سعت، في رؤيتها الفكرية ومشروعها السياسي، إلى تخليص السياسة من براغماتيتها لتغدو «أكثر نبلًا وإشراقًا». فهل تمكّن الإسلاميون من تحقيق أَمانيهم أم أن طبيعة السياسة ومنطق الدولة وفلسفة الحكم ساهم، ذلك كله، في تماهي الإسلاميين مع منطقها؟

في **الفصل السابع** تناقش فرح كوثراني (لبنان)، في بحثها «محمد مهدي شمس الدين ونقد ولاية الفقيه» أحد أهم إنجازات المفكر الشيعي اللبناني محمد مهدي شمس الدين بالاعتماد على كتابيه: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** و**في الاجتماع السياسي الإسلامي**. تبحث كوثراني إبطال شمس الدين

الدليلين العقلي والشرعي على مشروعية ولاية الفقيه أو إقامة حكم ديني يتولى فيه الفقيه الرئاسة العامة للدولة. ثم تطرح، من خلال تحليلها هذين الكتابين، أسئلة فكرية عن انتقال شمس الدين من إبطال ولاية الفقيه إلى إبطال أدلة الماوردي في شأن مشروعية الخلافة السنّيّة باعتبارها تؤدي إلى حكم التغلُّب ولا تُلائم العصر، ليصل إلى مقولة ولاية الأمة على نفسها. وتستنتج هذه المقاربة أن شمس الدين انهمك في البحث عن صيغ للحكومة الإسلامية تكون بديلًا من صيغة ولاية الفقيه من أجل إنقاذ استقلالية المجتهدين عن سلطة الدولة ولا سيما عندما يكون على رأسها ولي الفقيه الذي له ولاية مطلقة الصلاحيات.

القسم الثاني: تجارب في الحكم

يتألف هذا القسم من سبعة فصول يجمع بينها خيط مشترك هو خيط التجربة في الممارسة والحكم. يحمل **الفصل الثامن** عنوان «الحكم الإسلامي من دون إسلاميين: جدلية الدولة والحركة في التجربة السودانية»؛ وينطلق فيه عبد الوهاب الأفندي (السودان) من أطروحة مثيرة للجدل في ضوء مفهومه للدولة، تقوم على أن التشكيلات الإسلامية الحديثة تستبطن لاشعوريًا الانتماء الوطني للدولة، حتى وإن كست ذلك بلبوس الدعوة الإسلامية العالمية. وفي حالة الحركة الإسلامية السودانية، يوجد «ما يشبه الهوس بالهوية السودانية في الخطاب والتعاملات». ويستخلص الباحث من هذه الظاهرة «سطوة الهوية التي صاغتها الدولة القومية الحديثة» حتى على الحركات الإسلامية ذات النزوع العالمي. وبعد عرض تاريخي لجوانب من تاريخ الحركة الإسلامية في السودان يتساءل الكاتب: هل من الممكن أن تحكم الحركات الإسلامية دولًا ثم تبقى إسلامية، أم أن «منطق الدولة» يضطرها إلى التحول إلى حركة دنيوية بحتة؟ ويناقش الكاتب عددًا من الإجابات تثير منظورات جديدة في كيفية النظر إلى العلاقة بين الدين والدولة.

الفصل التاسع في هذا الكتاب وضعه شمس الدين الأمين ضوالبيت

(السـودان) بعنوان «تجربة الإسـلاميين السـودانيين في الحكم: تطبيق الشـريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا». ولاحظ الكاتب أن التنوع من أبرز سـمات الشـخصية السـودانية، مـع أن معظم المجتمعـات البشـرية لا يخلو مـن التعدد والتنوع. غير أن السـودان، بحسـب الكاتب، لم يتمكن، في الحقبة التي سـبقت اسـتيلاء الحركة الإسـلامية على الحكم، مـن مراكمة أي خبرة فـي إدارة التنوع على مستوى الدولة. ومهما يكن الأمر، فإن الكاتب يعرض في هذا الفصل نشأة الحركة الإسلامية السودانية وتجسيدها في حركات سياسية مثل «حركة التحرير الإسلامي» و«الجبهة الإسلامية للدستور» و«جبهة الميثاق الإسلامي» و«الجبهة الإسـلامية القومية» و«المؤتمر الوطني». ويسـتخلص أن تنوع السـودان، علاوة على مشـكلة الجنوب، لم يكونا جـزءًا من وعي الحركة الإسـلامية، بل إن هذه الحركة لـم تتورع عن الدعوة إلى دسـتور إسـلامي. كما أنها لم تحقـق اختراقًا فكريًـا تتخطـى فيـه المـوروث الفقهـي الإسـلامي التقليـدي، ولـم تتمكن من الاقتراب مـن منظومة المبادئ المعاصرة في إدارة التنوع، إلا في مسـألة جنوب السـودان، وفي مرحلة متأخرة. ويتناول الكاتب «ميثاق السـودان» أو ما يُسـميه دسـتور الحركـة الإسـلامية لإدارة التنـوع. فيتعقـب بنود هـذا الميثـاق الخاصة بالتنوع السوداني، ويصفه بأنه أول وثيقة سياسية تعكس المركزية الثقافية العربية الإسـلامية في السـودان المتعـدد الثقافـات والأعراق. ثـم يتحدث عـن تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم وإدارة الدولة بحسب اجتهاد إسلامي محدد، الأمر الـذي يعني ليـس تأصيل القوانين فحسـب، بـل الحياة الخاصـة والتعليم والاقتصـاد والإعـلام أيضًا، مـا أدى فـي النهايـة إلـى أن يُصبح الجهـاد عقيدة المواطنين بدلًا من المواطنة.

يناقـش محمد السـيد سـليم، في **الفصـل العاشـر**، حركة إسـلامية انتقلت مـن المعارضة إلى السـلطة هي حركـة الإخوان المسـلمين في مصـر. ويحمل هذا الفصل عنوان «الأداء السياسـي للتيارات الإسـلامية في مصر منذ ثورة 25 يناير 2011»، وفيه يناقش مسـتوى الأداء السياسـي للحركة في مرحلة التحول، ويستشرف الاحتمالات، كما يقوّم أداء تلك التيارات في المجال العام في مصر

منذ الثورة، طارحًا استفسارات عدة عن مدى مساهمة التيارات الإسلامية في مصر في ثورة 25 يناير، وعن مدى مساهمة ذلك في وضع مصر على طريق التغيير الجذري للنظامين السياسي والاقتصادي السريع والمنظم. كما يتساءل عن طريقة تعامل التيارات الإسلامية مع التيارات السياسية الأخرى في مصر، وعن خطاب تلك التيارات السياسي ومضمونه وأثره في مسار الثورة. كما يعالج الباحث أهم الانتقادات التي وجهتها القوى السياسية الأخرى إلى أداء التيارات الإسلامية، ويسأل: هل يتجه الإخوان إلى احتكار السلطة السياسية في مصر بعد وصول مرشحهم إلى القصر الرئاسي، وهل يتجهون نحو «أخونة مصر» كما يقول منتقدوهم؟ ما العوامل التي ستحكم مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية؟ وما مستقبل الديمقراطية في مصر في ضوء وصول الإخوان المسلمين الى السلطة في مصر؟ متوقعًا أن يؤدي الأداء المرتبك إلى المقولة الأساس لهذا البحث، وهي أن التيارات الإسلامية دخلت السياسة المصرية ومارست السلطة بشكل مفاجئ، وأن ثمة انشقاقًا كبيرًا في المجتمع المصري لا يبدو أن مصر ستنجو منه في المستقبل القريب، علمًا بأن الارتباك لم يكن مقصورًا على التيارات الإسلامية وحدها[2].

يتحدث أنور الجمعاوي في **الفصل الحادي عشر** عن تحديات تحوُّل الإسلاميين من المعارضة إلى السلطة تحت عنوان «الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة: قراءة في تجربة حركة النهضة»، باعتبار أن وصول حركة النهضة في تونس إلى الحكم مثّل حدثًا مهمًا في تاريخ تونس المعاصر. ويناقش البحث أسئلة عدة أهمّها: ما أهم التحديات التي تواجه بناء الدولة الجديدة على عهد الإسلاميين؟ وكيف تمثل الإسلاميون التجربة السياسية الجديدة؟ هل تغيّرت مواقفهم عند الانتقال من موقع المعارض إلى موقع الحزب الحاكم؟ هل انخرط الإسلاميون في مسار الخيار الديمقراطي؟ وما موقفهم من الآخر؟ كيف تعاملوا مع واقع ما بعد

(2) كُتب هذا البحث قبل حركة 30 حزيران/ يونيو 2013 التي أزاحت جماعة الإخوان المسلمين عن السلطة، وأسقطت الرئيس محمد مرسي.

الدكتاتورية؟ هل هم قادرون على تحقيق توقعات جمهور الناخبين؟

أما حمادي ذويب (تونس)، في **الفصل الثاني عشر** فينطلق في بحثه: «الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النص وسندان الواقع»، من أن أي حكم ديمقراطي لا يستقيم من دون تكريس حقوق المرأة ومساواتها بالرجل مثلما نصت المواثيق الدولية. ويشرح الباحث بطريقة نقدية حالات من الارتباك والتردد في خطاب الإسلاميين في تونس، ولا سيما في خطاب راشد الغنوشي في موضوع المساواة بين الرجل والمرأة على المستويين السياسي والاجتماعي. ثم يقرأ التطوّر في فكر الغنوشي منذ السبعينيات وحتى اليوم، ملاحظًا التوافق والتعارض مع المطلب الديمقراطي وأفقه، ويقدّم وصفًا جريئًا لمواضع التوافق ومواضع التفارق في خطاب إسلاميي النهضة في تونس ومواقفهم بين الأمس واليوم من قضية المرأة، ويتوقع «خريفًا عاصفًا» على حد قوله بين الإسلاميين ومجتمعهم.

في **الفصل الثالث عشر**، يتوقف طلال عتريسي (لبنان) عند «تجربة مشاركة حزب الله السياسية في لبنان بين «ولاية الفقيه» و«ولاية الأمة على نفسها»»، مشيرًا إلى الجدل في شأن مشروعية هذه الولاية في الوسط الشيعي، وإلى أن حزب الله هو المنظمة السياسية الوحيدة في الوطن العربي التي أعلنت التزامها ولاية الفقيه، والتي أُسِّست بتأييد «الولي الفقيه» في إيران (الإمام الخميني) ودعمه، ويعقد مقارنة بين أطروحة نظرية لم تطبق هي «ولاية الأمة على نفسها» ونظرية طبقت، أي «ولاية الفقيه»، على مستوى الحكم في إيران وعلى مستوى تجربة سياسية حزبية مثل تجربة حزب الله في لبنان. ويركز البحث على تأثير ولاية الفقيه في تجربة حزب الله، مشيرًا إلى أن التجربة السياسية جعلته أكثر مرونةً من حيث علاقته بتلك النظرية، الأمر الذي تحول إلى المشاركة في الحكم اللبناني، والانتقال من تغيير النظام إلى إصلاحه والعمل في أطره. كما يتوقف عند تطور مفهوم الديمقراطية عند محمد مهدي شمس الدين، وبلورته نظرية ولاية الأمة على نفسها، وامتلاكه استقلالًا عن المركز في طهران أو قم

بينما تفترض ولاية الفقيه توحيد المرجعية أو مركزتها. وبعد تحليله بعض وثائق الحزب وتجربته، يخلص إلى أن حزب الله غلّب في مشاركته السياسية في لبنان «الخصوصية اللبنانية» على منطلقاته الأيديولوجية الإسلامية ذات الصلة بالثورة الإسلامية وبولاية الفقيه.

قدم سعود المولى (لبنان) في **الفصل الرابع عشر** بحثًا عنوانه «حزب الله: مشروع قراءة سوسيو - تاريخية». انطلق البحث من أن حزب الله هو الابن الشرعي لحالتين: النظام السياسي الطائفي اللبناني والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين علاوة على العدوان الإسرائيلي اليومي على أرض لبنان وشعبه. وتولّدت من هاتين الحالتين التأسيسيتين للحراك الشيعي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين سياقات متعددة ساهمت في رسم مسار حزب الله وبلورة صورته وتحديد خطوط مسيرته في السياقات التالية: سياق الثورة والمقاومة في العالم العربي ونموذجه الثورة الفلسطينية، وسياق الصراع على الهوية بين اللبنانية والعروبة ونموذجه الحرب الأهلية اللبنانية، وسياق الفقه السياسي الشيعي العام في النجف وجبل عامل ونموذجه السيد موسى الصدر، وسياق النموذج الحزبي الشيعي (حزب الدعوة الأب الشرعي للحزبية الشيعية)، وسياق النموذج الثوري (الانقلابي) الإيراني ونظرية ولاية الفقيه، لينتهي إلى استنتاجات جديدة في شأن التاريخ السوسيو - سياسي والتاريخي لحزب الله.

في **الفصل الخامس عشر**، يبحث رشيد الخيّون (العراق) «تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم في العراق»، على مستوى تاريخ منظماتهم وتطورها. وشخصت الدراسة اختلاف الإسلام السياسي العراقي عن الإسلام السياسي في بلدان أخرى من خلال نشأته ونموه في حاضنة الطائفة أو المذهب. ويخلص الباحث إلى أن تعميق الطائفية ساهم في ذلك، لأن الإسلام السياسي ارتبط بها، وظهر ذلك جليًا في الحرب العراقية - الإيرانية، حيث تقدمت الأحزاب الشيعية بشعار الدفاع عن الشيعة، بينما كان تجاوب الإخوان

المسلمين مع المعارضة العراقية ضعيفًا. ويتطرق البحث إلى محاولات قيام عمل إسلامي موحد وأسباب فشله، وكيف تجاوز الإسلام السياسي الشيعي التقليد الشيعي والسني التاريخي في الموقف من السلطة عبر التاريخ. ويخلص إلى نتيجة أساس هي جمود الإسلام السياسي العراقي، مشيرًا إلى أنه لم يكن لمنظماته أي مبادرة في التغيير حتى إنها حاولت أن تحكم بصفتها مؤسسة دينية لا أكثر.

يضع المركز هذه النخبة المختارة من بحوث المؤتمر بين أيدي الاختصاصيين والممارسين السياسيين والمهتمين بالشأن العام، آملًا أن يكون قد ساهم بذلك في تطوير الأسئلة التي تثيرها العلاقة بين التغيرات الاجتماعية - السياسية الجارية ومسألة التغيير الديمقراطي.

القسم الأول

اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة

الفصل الأول

فكر النهضة والثورات العربية

كمال عبد اللطيف

مقدمة

عندما طُلبت مني المساهمة في العدد الأول من مجلة **أوراق فلسطينية** ببحث في موضوع فكر النهضة والثورات العربية، لم أتردد كثيرًا على الرغم من عمومية العنوان، وذلك بحكم أن الإيحاءات الكثيرة التي يستوعبها المقترَح كانت ولا تزال تمثّل جزءًا من مشاغلي، وأنا أتابع حدث الانفجارات الاحتجاجية الحاصلة في الميادين العربية، وأرصد في الآن نفسه أشكال تطورها واتساعها، علاوة على متابعتي اليوم تداعياتها المتواصلة في الفكر والواقع العربيّين.

تبينتُ، في المقترَح الذي وصلني من المجلة بعنوانه المجرد والمفتوح، ما يسعف بالتفكير في حدث الثورات العربية وما تلاها من وقائع، ضمن سياقاته التاريخية الكبرى، وفي إطار المرجعيات الفكرية الموصولة به. وافترضتُ أن يكون الدافع الذي يقف خلف هذا الموضوع، مرتبطًا بالرغبة في بحث نوعيات العلاقة الممكنة بين مشاريع النهضة العربية، ومشروع الإصلاح السياسي الديمقراطي في الراهن العربي.

أدركتُ، في غمرة متابعتي ما جرى في المجتمعات العربية، أن الانفجار الاحتجاجي الحاصل ولَّد معطيات لم تكن منتظرة، الأمر الذي يدفعنا لا إلى التفكير في علاقة ما حصل بمشاريع النهضة العربية فحسب، بل إلى الاهتمام كذلك بالتحديات الجديدة التي ترتبت على زمن الثورات، وتتواصل اليوم بعد رحيل رؤوس الأنظمة وبداية المراحل الانتقالية، بكل ما تحمله من أسئلة جديدة ومهمات جديدة، قصد تخطي العقبات المحتملة، والمساهمة في تأسيس قواعد أخرى لتدبير ملفات المرحلة الانتقالية.

سنتبين في سياقات العرض اللاحقة، أن الحركات الاحتجاجية تضعنا أمام بعض الإشكالات والقضايا التي كانت ولا تزال من أهم إشكالات المشروع النهضوي العربي، الأمر الذي يمكِّننا في النهاية من مقاربة جوانب من موضوعنا، والوقوف على بعض الخلاصات المفيدة.

وضّحنا، في دراسات سابقة، أن فكر النهضة العربية يشير إلى مجمل المشاريع التي تعكس تصورات النخب للإصلاح وللتقدم، في المجتمع العربي الحديث والمعاصر[1]، وأن أفعال الاحتجاج المولِّدة للثورات التي حصلت في عام 2011، تندرج ضمن المنجزات الفعلية والمكاسب الحاصلة، الموصولة بتجارب وسياقات تاريخية محددة[2]. صحيح أن هناك فرقًا كبيرًا بين المشاريع التي تعكس الطموحات والآمال العربية في التقدم من جهة، ومن جهة أخرى ما حصل في قلب الثورات العربية من خلخلة لكثير من الأسس والمرتكزات في مجتمعاتنا، إلا أن الظاهر في موضوع العلاقة بين فكر النهضة العربية والتحولات التي جرت في ضوء الانفجارات المذكورة

---

(1) كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

(2) Bertrand Badie et Dominique Vidal, *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012* (Paris: La Découverte, 2011), p. 62.

انظر أيضًا: كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

يكشـف أن المسـافة بينهما كبيـرة. لكنّ تأمّل الأحـداث الثورية وبناء أسـئلتها وأفقهـا في التحـول، ينتـج منهما إمـكان بلورة صـلات وصل كثيـرة بين فكر يُصوِّب نظره نحو بحث سُبُل تجاوز التأخر التاريخي العربي، وتحوُّل يُمارس تحقيق جوانب من الطموحات العربية في مناهضة الاستبداد والفساد، وإنجاز مهمة الإصلاح السياسي.

إذا كان أغلب المتابعين لحدث الثورات قد أشـاروا إلـى طابعه المفاجئ، فإنـه لم يكن بإمكان أحد أن ينكـر أن البلدان التي برزت فيها شـرارات الحدث الأولى، كانت في حاجة ماسـة إلـى حصوله. كما أن النخب السياسـية والثقافية كانت تدرك ضرورة تجاوز حالات الانسـداد الحاصلة فـي مجتمعاتها، وتدرك في الآن نفسـه الصعوبـات التي تقـف دون إزاحتهـا أنظمة الفسـاد التي عطلت قدراتهـا كثيـرًا. وتُعلّمنا تجـارب تاريخ الثـورات أن حصول الفعـل الثوري في دورات الزمان، لا يكون دائمًا متشـابهًا، وأن كل فعل ثوري يستوعب بصورة أو بأخرى مرجعيات محددة، وتؤطِّره سـياقات قابلة للفهم، بل إن بعض مرجعياته قـد تكون موصولة بأزمنـة قديمة. كما أنه يصنع، من خـلال فعله، الملامح التي تصبح في فترة لاحقة في منزلة سمات تخصه، وقد تجعله في الوقت نفسه قريبًا من ثورات أخرى أو بعيدًا منها أو مشابهًا لها.

فكّرنـا، كي نقتـرب أكثر مـن موضوعنا، فـي تركيب مفاصله اعتمـادًا على أوليات ومحـاور محددة، بهـدف وضع اليد علـى بعض الخلاصـات والنتائج. وضعنا فـي الأوليـات مُوجِّهات الفهـم والقراءة، وركّبنـا جملة معطيـات تُقرّبنا من حدث الثـورات ومرجعياته النهضوية ووزّعناها علـى محورين اثنين: بلورنا فـي **الأول** منهمـا المبدأ النظـري العام الـذي ينطلق منـه وبنينا منطلقـات تعقلنا للمتغيـرات الجارية في المجال السياسـي العربي، وفي المحور **الثاني** شـخّصنا أبرز التحديـات الحاصلة بعـد الثورات، وهي تحديات تكشـف أننا أمام مسـار مركّـب، في مجـال الفكـر النهضـوي أو في المسـار العـام لأفعال الثـورة على السواء. ثم ختمنا بحثنا بخلاصات عامة.

أوليات

أ - ننطلق في مقاربة علاقة النهضة العربية ومشاريعها في الإصلاح بحدث الثورات العربية من زاوية نظر لا تفصل بين وقائع التاريخ وأحداثه الفاصلة، والسياقات والأطر المرجعية المحدِّدة لشروطها العامة. ولا يتعلق الأمر في تصورنا هذا، بوجود سببية آلية، قدر ما يتعلق بحصيلة تفاعل تاريخي نفترض أنه يمنح الوعي في التاريخ إمكان بناء طموحات الشعوب وتطلعاتها، كما يمنحه إمكان نقل التصورات إلى أفعال مالكة معاني التصورات، وذلك ضمن جدليات معقدة، حيث يَمنحُ التصور إمكان الفعلِ، ويُلوِّن هذا الأخير بدوره التصورَ بمقتضياته.

لا تحكم الجدليةَ التي كنا بصدد توضيحها قواعد مؤكدة، ذلك أن للوسيط الإرادي المتمثل بالبشر ومختلف أشكال صراعهم في التاريخ دورًا في عمليات بناء مستويات التقاطع والتداخل بين الأفكار والوقائع. وما حصل ويحصل اليوم في المجتمعات العربية لا يمثّل أي استثناء.

هذا من حيث التصور العام، أما في موضوعنا بالذات فعلاقة المشروع النهضوي العربي بحدث الثورات العربية تضعنا أمام لحظة مركّبة نسمّيها لحظة التقاء السياقات والأسئلة وتقاطعها. نقصد بذلك أن حلم النهضة العربية الذي جسّم فيه النهضويون العرب خلال قرنين من الزمان صور تطلعهم إلى بناء مجتمع جديد وأنظمة سياسية جديدة، احتل مكانة رمزية في شعارات المحتجين في الثورات العربية. وتقاطعت نداءات الحرية في تظاهرات المحتجين، مع مفردات الحرية في أدبيات أحمد لطفي السيد (1872 - 1963) التي تغنى بها في الصحافة المصرية قبل قرن من الزمان.

لا ندّعي هنا وجود علاقة مباشرة بين شعارات الشباب في الربيع العربي، وأدبيات النهضة التي علَّمت المجتمع العربي أبجدية التحرُّر، مستعملة في سبيل ذلك لغة جديدة وقيمًا جديدة، بل إن مرادنا مما سبق يروم تأكيد عدم إغفال الإشارة إلى أن لفعل الثورات في مجتمعاتنا مرجعيات وسياقات تاريخية

صانعة لبُناها ونظامها ومختلف الأشكال والمعطيات التي تصلها بمحيطها العام، في تفاعلاته وتحوله.

تقوم العلاقة المفترضة في نظرنا على مبدأ التفاعل التاريخي، وهو مبدأ يستبطن عملية كيميائية معقدة، حيث تمتزج التصورات بالإرادات وينتج منهما نوع من الإبداع يقوم في عمليات تمثّل الأفكار بطريقة خاصة، ثم تحوّلها إلى شعارات تُرفع مطيةً لركوب أهوال الفعل الاحتجاجي، والقيام بما يعرف بعد ذلك بالأفعال التي تؤدي إلى إسقاط الأنظمة وإطاحة الحكام.

نعرف جيدًا أن المجتمع العربي في مطلع هذا القرن يختلف تمامًا عن المجتمع نفسه في بدايات القرن العشرين، مثلما نعرف أن مقالات أحمد لطفي السيد في تبجيل الحرية والتغني بها تختلف عن شعارات الحرية في الميادين العمومية، ولهذا السبب ربطنا مسألة العلاقة بمبدأ عدم إغفال السياقات المجتمعية والمرجعيات التاريخية. وإذا كان معروفًا أن هناك علاقة بين التحول الاجتماعي وتطور منظومة الأفكار الحاصلة في المجتمع والمؤسسات، فمن المؤكد أيضًا أن للفكر سمات معينة تخص عمليات تطوره، وهي سمات نفترض أنها تختلف عن سمات تغيُّر الوقائع والأحداث والمؤسسات داخل المجتمع. لكن استقلال أحدهما عن الآخر لا يستبعد أبدًا مبدأ تبادل التأثير بينهما، بل نستطيع أن نقول إن التحولات في التاريخ بما في ذلك القطائع التي ينتظرها الناس من الثورات تستوعب وظائف الفكر المرتِّبة لنوعية التطلعات والآفاق المنتظرة.

ضمن هذا المبدأ العام، فكّرنا في علاقة الثورات العربية بفكر النهضة، من خلال التفكير في مسألة الإسناد الثقافي الموصول بالفكر العربي النهضوي والمشاريع الإصلاحية المؤطِّرة لسياقاته المجتمعية.

ب - وضعتنا الفقرة **الأولى** من «الأوليات»، أمام ما هو مركَّب وعام في موضوعنا، أي أمام الفكر النهضوي في ضوء امتحانات التاريخ. أما الفقرة **الثانية** فنفترض أنها تسمح لنا بالتقدم خطوة إلى الأمام في الاقتراب أكثر مما

نحـن بصدده، لعلنا نتمكن من رسـم بعض ملامح نوعية العلاقـة المفترضة بين المرجعية النظرية وتمظهراتها الفعلية في التاريخ.

تسـتوعب الفقـرة الثانيـة خلاصـة نمذجةٍ لفكـر النهضـة العربية، سـبق لنا ترتيـب عناصرها فـي عمل سـابق، بهدف الإحاطـة بلحظات التطـور المفصلية الكبـرى فـي الفكـر العربي المعاصـر[3]. يتعلـق الأمر بما سـمّيناه **لحظـة إدراك الفارق ولحظة المماثلة** ثـم **لحظة وعي الذات**. لا يتعلق الأمـر بنمذجة تاريخية تطورية ولا بخطاطة مغلقة، بقدر ما يتعلق بوسيلة منهجية تروم تسهيل الاقتراب من معطيات خطابات النهضة.

إذا كانت دواعـي التحقيب تجعلنا نتصور كلًا مـن اللحظات المذكورة في إطار زمني وتاريخي محدد، كما نتصوره فـي إطار مجموعة من النواظم النظرية المُستوعَبَة في سياق المجرى الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى كثيرة تُلحقها بعضهـا ببعض، وتجعلهـا متزامنة، كما تجعلهـا أحيانًا تتبادل مواقعهـا، في دائرة تسلسل صيرورة الأفكار ومجرى الزمان. إن دينامية تحوُّل الأفكار في التاريخ لا تسـتوعبها مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والإبداع فحسـب، بل إنها قد تُفهم بصـورة أفضل، خصوصًا فـي مجال الفكـر العربي المعاصر، باسـتعمال مفاهيم التوتر والتناقض والمواءمة وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة، بحكم شروط تحولات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر.

اسـتعملنا في وصـف **اللحظة الأولـى** النعـت المركَّـب **إدراك الفارق**، بحكم أنه لم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسـع عشـر أن نفكر فـي ذاتنا وذواتنا مـن دون النظر إلى الآخر، والاسـتعانة به فـي فهم ما يجـري داخل عوالمنا وداخل العالـم؛ إذ إن تأخُّرنا التاريخي القائم يُقرأ في مـرآة تقدُّم الآخر، ولا يمكن فصل تقدُّمُ الآخر والآخرين عن واقع أحوالنا سلبًا وإيجابًا.

أمـا **اللحظـة الثانيـة** الموصوفـة فـي نمذجتنـا بــ **التماثـل** فتمتـاز بكونها

(3) كمـال عبـد اللطيف، **أسـئلة الحداثـة في الفكـر العربي: مـن إدراك الفـارق إلى وعـي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، الفصل الأول، ص 59-79.

تستوعب منجزات روّاد الفكر النهضوي، وتعمل في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة وعلاقة الكتابة بموضوع النهضة والدفاع عن ضرورة الانخراط في التاريخ العالمي، وذلك بالعمل على استيعاب مكاسبه وتمثُّلها، بحكم المصالح والأهداف المشتركة. وفي قلب هذه المرحلة استقلّ معظم البلدان العربية.

يمثّل الانتقال من لحظة **إدراك الفارق** إلى لحظة **وعي المماثلة**، تحولًا نوعيًا في تصورات المشروع النهضوي في فكرنا المعاصر. كما يمثّل الانتقال من اللحظتين السابقتين إلى ما نسمّيه في نمذجتنا التحقيبية **لحظة وعي الذات** تحولًا أكثر تجذرًا وعمقًا في نظام الوعي النهضوي العربي.

ترتبط **اللحظة الثالثة** بالهزيمة العربية أمام إسرائيل، التي كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خُضناها ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة. الوعي بالذات في هذه اللحظة يرادف **وعي الهزيمة**، ويستند إلى الإقرار بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا، في ظل مجمل الشروط التي أطّرت وتؤطِّر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية.

أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي النقدي بذاتنا وبالعالم أكثر إلحاحًا، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر وإنجاز تواصل إيجابي مع العالم أمرًا مطلوبًا. واتجه فكرنا منذ ذلك الحين إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعُدَّة جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر التوفيقي، والنظر المستكين إلى قيم أزمنةٍ خلت. تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الإبداع الفكري، كما تبلورت في جهد الفكر النهضوي العربي في نهاية القرن الماضي ومطالع هذا القرن.

تسمح لنا هذه النمذجة في سياق البحث الذي نحن بصدده بوضع اليد على أهمية اللحظة الثالثة، لحظة وعي الذات التي ما فتئنا نعيش ضمن أطوارها، والتي حصلت الثورات العربية في قلبها، وبمحاذاة مع معطيات الجيل الثالث من أدبيات الإصلاح الموصولة بوشائج قربى متينة مع الفكر النهضوي،

والموصولة في الوقت نفسه بموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان الذي أصبح اليوم عنوانًا لمشاريع النهوض بالمجتمعات العربية[4].

أولًا: الأفق النهضوي والثورات العربية في جدليات التفاعل التاريخي

يتمثل أول مرتكز يُحدد أشكال الالتقاء بين فكر النهضة وأفعال الثورات العربية بمركزية السياسي فيهما معًا. كان أبرز قضايا المشروع النهضوي العربي يتجه إلى بناء مشاريع في الإصلاح السياسي، وذلك منذ كتابات الطهطاوي (1801 - 1873) وخير الدين التونسي (1810 - 1890) ثم كتابات محمد عبده (1849 - 1905) وجمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) إلى جهد أحمد لطفي السيد (1872 - 1963) وعلي عبد الرازق (1888 - 1966) وغيرهم من النهضويين العرب الذين أولوا المسألة السياسية عناية كبيرة وبذلوا جهدًا في موضوع الإصلاح السياسي. صحيح أن المشروع النهضوي تمظهر في أبعاد متنوعة حيث تصدى بعض الموسوعيين الشوام لمعضلة التأخر المعرفي والعلمي وسعى إلى إصدار منابر تعنى بتعميم بعض المعارف العلمية، وصحيح في الآن نفسه أن الاهتمامات النهضوية شملت أيضًا إصلاح اللغة وإصلاح المجتمع ومحاربة الطرقية وإسلام التواكل والطاعة، إلا أن البؤرة المركزية الجامعة في تصورنا مجمل الآثار النهضوية تمثلت بالثقل الذي كان يمارسه **محور الإصلاح السياسي** في فكر النهضة العربية[5].

يمثّل الجامع السياسي إذًا جسرًا لأشكال من العلاقة بين المشاريع النهضوية ومشروع الإصلاح السياسي، وتصبح العلاقة أكثر وضوحًا عندما نبحثها بالاعتماد على أدبيات الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح التي تروم

(4) راجع بحثنا، «نحو حداثة سياسية عربية، مقدمات وأسئلة،» في: عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 12-50.

(5) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

توطيـن قيم المشـروع السياسـي الديمقراطـي في المجتمعـات العربيـة وآلياته. نتبين علامات ذلك في الشعارات التي رفعها المحتجون، وهي شعارات تندرج ضمن مكاسب الثقافة الحقوقية في فكرنا المعاصر(6).

إذا كان مراقبـو حـدث الثورات قـد ربطوا عمليـات إطلاقـه بفاعلين جدد وآليات جديدة في التواصل الباني لمسـاراته وخياراته، فلا أحد يستطيع الادعاء في نظرنا أن الثورات العربية عبارة عن نبت من دون جذور ومن دون سـياقات، بل إن عمق ما حصـل لا يُفهم، في كثير من أوجهه، من دون وصله بسـيرورات تطور الأفكار في التاريخ العربي المعاصر. ولا شـك فـي أننا عندما نتوقف أمام حدث الثـورات العربيـة، نقف فعـلًا أمـام فاعلين جـدد، لكن هـؤلاء الفاعلين يرتبطون بطموحات شعوبهم كما تترجمها تطلعات نخبهم(7).

يخضع فعل الثورات لجدليات تاريخية معقدة، لكن شـعارات الثورة وهي التعبيـر الـذي يفصح عـن هويـة الفاعلين وهـم يلوّحـون بأيديهـم حاملين هذه الشعارات، ومنددين بالأنظمة السياسية العربية التي يعرفون أنها تمارس الطغيان منذ عقود مـن الزمان، تكشـف صلاته (فعل الثـورة) العميقة بالأطـر المرجعية والتاريخية، بل بمختلف التجارب التاريخية المنظور إليها باعتبارها إطارًا عامًا، مُرتِّبًا ملامحه وملامح التحول التي تحصل في الواقع.

يترتـب على كل ما سـبق أن فعـل الثورة فـي تونس يندرج ضمـن أفق في الإصـلاح السياسـي العربي مبتـور ومتقطع ومتـردد... أفق لم تنقطـع آثاره ولـم تنقطع ممانعاته ولـم تنقطع نتائجه. إن ما جرى في تونس وما تلاه في سـاحات عربية متعـددة يجـب أن يُفهم في إطـار الانتفاض علـى بؤس العمل السياسـي العربي في العقدين الأخيرين. كما يمكـن أن يفهم باعتباره جهدًا مبدعًا لإيقاف مسلسل تمييع كل ما هو سياسـي في ثقافتنا. ويمكن إدراجه في سياق التحقيب التاريخي ضمن حزمة الجيل الثالث من أجيال الإصلاح السياسـي، الناشـئة في

---

(6) كمال عبد اللطيف، **العرب في مواجهة حرب الصور** (دمشق: دار الحوار، 2008)، ص 67.

(7) كمـال عبد اللطيف ووليد عبد الحـي، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسـية**، (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

الفكر والممارسة السياسية العربيين، في مطلع الألفية الثالثة. إنه تمظهر جديد من تمظهرات وعي الذات في حاضرنا[8].

يتجه الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح في فكرنا النهضوي إلى تخطي تركة الخطاب السياسي الإصلاحي العربي وتركيب أفق جديد في الإصلاح يتوخى توطين قيم التحديث السياسي في المجتمعات العربية، حيث يُعاد بناء مفاهيم الدستور والمواطَنة والمؤسسات والشفافية والحكامة داخل الخطابات السائدة في مشاريع الإصلاح، سواء في المؤسسات السياسية (الأحزاب والتنظيمات) أم في خطابات المثقفين والفاعلين السياسيين.

لا يخرج الحدث المشتعل عن مشروع إتمام المشاريع الإصلاحية العربية، مع أنه يتجاوزها بفعل ما يمتاز به من جرأة وبفعل إبداعيته ومحليته واستيعابه بل استخدامه في الآن نفسه المكاسب الوسائطية الكونية والمتعولمة. إنه فعل مبدع، لكنه قبل ذلك فعل تَجَاوب تاريخي صانع لحدث مرغوب فيه.

لا جدال في أن ما جرى في المغرب والمشرق والخليج العربي يصعب فصله عن السياق التاريخي المحلي والإقليمي والعالمي، خصوصًا في أزمنة التواصل عن بعد التي أصبحت سمة من سمات التواصل في عالم اليوم. نحن مثلًا نتحدث منذ عقدين على الأقل عن قوة التحديات التي واجهت الفاعلين السياسيين ومختلف أفراد المجتمع التونسي في حقبة الرئيس السابق. كما نتحدث عن التطور المهم في المجتمع المدني المصري في الفترة الأخيرة من فترات حكم الرئيس السابق. ونجد دلائل كاشفة عن علاقة كل ما جرى في ميدان التحرير بسياق تاريخي عام في حركية منظمة «كفاية» ونضالات أحزاب المعارضة المصرية ومكاسبها وإخفاقاتها وكذا في الموروث السياسي النضالي للنخب السياسية المصرية في عقود النصف الثاني من القرن الماضي. ولا يمكن فصل حركية «شباب 20 فبراير» في المغرب عن شعارات اليسار المغربي، في

---

(8) كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات**.

خـلال الفعل السياسـي المناضـل للأحـزاب المغربية التـي ظلت ملتزمـة الخط النضالي المعارض للحكم الفردي، طوال عقود من الزمن في القرن الماضي[9].

تسـمح لنا المعطيات التي وردت في هـذا المحور بتأكيـد علاقة الثورات العربيـة بجوانـب من روح المشـروع النهضـوي، خصوصًا الجوانب السياسـية التـي ما فتئت تتبلور داخـل لحظة الوعي بالذات، وتعمل علـى مزيد من تطوير أدبيـات الجيل الثالث مـن أجيال الإصلاح فـي فكرنا ومفاهيمها وتوسـيع هذه الأدبيـات والمفاهيـم. ونتجه في المحور الثانـي إلى التفكير فـي مرحلة ما بعد الثـورات لنعايـن بعض تحدياتهـا الجديدة، فـي علاقتها بالمعـارك والتحديات النهضوية العربية.

ثانيًا: ما بعد الثورات العربية... تحديات جديدة ومعارك مرتقبة

وضَعَنا فعلُ الثورات العربية أمام حالة انتقال سياسـي، وذلك نتيجة سـقوط أنظمة سياسية وإعلان مراحل انتقالية يجري التحضير فيها لشروط شرعية سياسية جديـدة فـي المجتمعـات التـي تخطـت لحظـات الاحتجـاج. ونحن نتصـور أن تهيئـة مجتمعاتنا لعبور هذه المراحـل يقتضي عمليات في الإسـناد الثقافي للفعل الحاصل وما ترتب عليه من نتائج، هذا إذا لم نقل إنه يستدعي ثورة ثقافية.

قبل ذلـك، علينا أن ننتبه جيدًا إلى أن الفعل الاحتجاجي المُركّب للثورات العربية كان يسـتوعب مختلف صور الانتقام من مختلف الهزائم والانتكاسـات العربية، عـلاوة على تعبيره عن رفض أشـكال اسـتفحال الفسـاد والظلم وهدر الثروات كلها في مجتمعاتنا. لكن لا يمكن أن نغفل ونحن نتحدث عن الثورات العربيـة تاريخنا ومختلف منجزاتنا في الإصلاح السياسـي والثقافي، وهو تاريخ أنتج، كما قلنا سـابقًا وكما يعرف المتابعون لمعارك الإصلاح في الفكر العربي،

(9) عبـد اللطيـف، «الحدث التونسـي وأسـئلة الإصـلاح السياسـي العربـي،» في: ثـورة تونس: **الأسباب والسياقات والتحديات.**

أجيالًا من المفاهيم، وجرَّب مجموعة من الأساليب النضالية في مواجهة طغيان الأنظمة، من دون أن يتمكن من إطاحتها. كما يمكن أن نشير مقابل ذلك، وبناءً على جدلية تاريخنا المعاصر، إلى تاريخ آخر يماثله ويقف في وجهه. يتعلق الأمر بصور الممانعة التي حوّلت الأنظمة العربية إلى أنظمة خالدة تُوظِّف في سبيل حفاظها على كراسي السلطة مسوغات متناقضة، الأمر الذي هيّأ للانفجار الذي يتجه اليوم إلى تجاوز كثير من أركان التسلط في المجتمعات العربية وتصفيتها[10].

نتجه في المحور الثاني من بحثنا إلى العناية بالتحديات الجديدة التي أفرزتها الثورات، ذلك أن أفعال الثورات العربية أوصلت بعض تيارات الإسلام السياسي إلى سدة الحكم؛ الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في كيفية تحويل الانتقال السياسي الناتج من هذه الثورات إلى مسلسل يُعَبِّد الطريق أمامنا لولوج أبواب المشروع الديمقراطي.

نحن نفكر هنا في مبدأ إسناد الثورات العربية بالاستفادة من مجمل مكاسب الفكر النهضوي، خصوصًا في أبعاده التنويرية الموصولة بمكاسب الفكر المعاصر، إضافة إلى تجارب المجتمعات الأخرى في التاريخ. إن تحصين حدث الثورة والعمل على تحويله إلى حدث قادر على انخراط المجتمعات العربية في التمرس بقواعد العمل السياسي الديمقراطي يتطلب منا الوعي أن التحولات الديمقراطية في التاريخ تستدعي أولًا تعزيز خيارات ثقافية معينة، كما تقتضي تأهيلًا اجتماعيًا يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية[11].

إذا كانت شعارات الثورات العربية، كما وضّحنا آنفًا، تحيلنا بطريقة أو بأخرى على أدبيات الإصلاح السياسي النهضوي في صوره التي انتعشت في

---

(10) عبد اللطيف وعبد الحي، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**.

(11) Alain Touraine, *Qu'est - ce- que la démocratie?* ([Paris]: Fayard 1994), p. 48.

الجيـل الثالث من أدبياتـه، فإنه ينبغي ألّا نغفل أن ما حصل كان ضمن سـياقات جديدة تؤطِّره وتصنع له مجرى جديدًا يناسب حجم التطلعات وإيقاع الاستماتة في الاحتجاج الحاصل داخل الميادين العمومية.

يستدعي وصول بعض تيارات الإسـلام السياسي إلى مقاعد السلطة بحث مدى إمـكان اسـتيعاب هـذه التيارات بعـض مقدمـات المشـروع الديمقراطي، على الرغم من إعلان بعض أطرها وقادتها عـدم تناقض توجهاتهم الديمقراطية مـع مرجعيتهم الدينيـة. ولم تُنتج رسـائل الطمأنة التي أرسـلوها بعد فوزهم في انتخابـات تونس والمغـرب خطابًا واضحًا متماسـكًا في موضـوع مدنية الدولة وتاريخية التدبير السياسـي. وقد يتطلب الأمر تجربة طويلة من أجل بناء تركيب يسـتوعب مقدمات الخيار الديمقراطي وآلياته، مقرونة بالمرجعية التي يتشـبثون بها، مع محاولة منحها المرونة المطلوبة لتصبح كذلك[12].

نتبين في خطابات الفاعلين السياسـيين باسم الإسلام السياسي، ومن يدور فـي فَلَكهم نزعـة جديدة فـي المواءمة بين مجتمعنـا وثقافتنا ومكاسـب الأزمنة المعاصـرة، مـع نحـوٍ من الإلحـاح علـى المرجعيـة الدينيـة، تحت غطـاء عدم التفريط فـي الهوية الثقافية للأمة. الأمر الذي يجعلنا نتسـاءل مـن زاوية أخرى، وبناءً على جدليات التاريخ، ألا يمكن أن يساهم فعل التغيير الحاصل في علمنة الإسلام السياسي؟

هناك مـن يرى صعوبة ذلك، معتبرًا أن في الإسـلام السياسـي اليوم، على الرغم من كل المرونة الخطابية المعلنة من طرف الناطقين باسـمه، ميلًا متزايدًا إلى اسـتخدام الدين في الصراع السياسـي، ولهذا الأمر خطـره على الدين. في الوقت نفسه، هناك من يعتبر أن العولمة تتجه إلى إجبار الإسلام السياسي على استعمال لغة المجال العام، الوضعية والتاريخية، حيث بدأت تخفف من العتيق مـن مفرداتهـا، وتسـتعمل كغيرها مـن القـوى السياسـية الوسـائط الجديدة في التواصل. بل إن نظامها المؤسسـي القائم في بعض مظاهره على آليات التنظيم

---

(12) Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Paris: Editions du Seuil, 2002), chap. 6, p. 94.

العصـري أدى بهـا إلـى ضـرورة التفكير في بعـض مواقفهـا الفكريـة المبدئية، قصد جعلهـا أكثر ملاءمة لمقتضيات المجتمع والسياسـة والتاريخ. ويورد أحد الباحثين أمثلة من إندونيسـيا، حيث ينتشـر بعض القيم الديمقراطية تحت أولية السياسـة الإسـلامية وفي إطار ثقافة التسـامح واحتـرام التعدديـة الدينية؛ الأمر الـذي أدى إلى بدايـة تشـكّل صـور جديدة مـن التفاعـل بين الدين والسياسـة والفكر[13].

قد تكـون لهـذه الآراء أهميتها في سـياق ما يجـري، إلا أن الأمـر المؤكد هـو أن فعـل التغيير مثّل منـذ انطلاقه إطارًا عامًـا يروم الانتصار لقيـم التحديث السياسـي. في هذا السـياق نؤكد أن ما حصل في المجتمعات العربية اليوم يُعَد بالمعايير كلها خطوة كبيرة في درب ولوج مجتمع المواطَنة، على الرغم من كل ما يطرحه من إشـكالات ويولّـده من مفارقات. وهو يكتسـب أهميتـه من كونه يدشن عودة جديدة إلى المعارك الثقافية، معارك التحديث المدافعة عن ضرورة تمثُّل مكتسبات العصر، في المعرفة والتقنية والتدبير السياسي[14]، وذلك بحكم صلة المكاسـب المذكورة، بمختلف التناقضات والأزمـات العديدة القائمة في المجتمعات العربية، وهي الأزمات التي لا يمكن فصل بعض جوانبها عن رياح التعولم التي تتطاير أمواجها فوق فضاءاتنا.

تتيح لنا معطيات المشـهد السياسـي العربي بعد الانفجارات التي أطاحت أنظمـة الاسـتبداد إتمام معـارك نهضويـة كبرى، ويتعلـق الأمـر بمعركة إصلاح الذهنيات ومعارك الإصـلاح الديني. والهدف من إتمام المعـارك المذكورة في نظرنا يُعَد موصولًا بعمليات الإسناد الثقافي للأفق الديمقراطي الذي تتطلع إليه مجتمعاتنا. لـم تحصل الثورات العربية فـي المنطلق لتحقق صحوة دينية كما قد يُتصور، بـل إنها اتجهت منذ الإعلان عنها إلى التعبيـر عن تطلعات المتظاهرين

---

(13) Roy, p. 96.

(14) كمـال عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسـات، في صعوبات التحديث السياسـي العربي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 45-68.

الذين كانوا يرومـون التخلص من الأنظمة الاسـتبدادية، أنظمة الحزب الواحد، التي حوّلت الدول إلى ممتلكات خاصة كما كان المتظاهرون يريدون التخلص من أنظمة التعددية المصنوعة بالمساحيق قصد التمويه. قامت الثورات لتخاصم هذه الأنظمة مجتمعة، كما قامت لتواجه الاسـتبداد المسـلح بالدين أو المسلح بالعقائد الشمولية.

ضمن هذا السـياق، نعود لإبـراز صلة الثـورات العربيـة وتداعياتها بالفكر النهضـوي. وإذا كنـا نؤمن بـأن المعـارك الكبرى فـي التاريخ لا تتم فـي منازلة أو منازلتيـن، ولا تجـد حلـولًا لمعضلاتها إلا في المـدى المتوسـط والطويل، فسندرك أهمية مواصلة العمل في مجال الإصلاح الثقافي.

نحـن هنا نضع اليد علـى دور كلٍّ من الإصلاح الثقافـي والإصلاح الديني في فكرنا المعاصـر. صحيح أن ثمة مشـاريع إصلاح في المجاليـن المذكورين نشـأت في فكر النهضة العربية في القرنين الماضيين، وأن مشاريع فكرية أخرى مـا تفتأ تؤسـس لتصورات مسـاعدة في إتمـام عمليات هـذا الإصـلاح، إلا أننا نعتقد أننا لن نسـتطيع توسـيع دوائر الوعي الحداثي في فضائنا السياسـي، فكرًا وممارسـة، من دون مزيد من العمل القادر على تفتيت الإسمنت اللاحم للفكر الوثوقي في ثقافتنا، والمنطق النصي في وعينا الديني.

انطلق مشـروع الإصـلاح الديني في فكرنـا المعاصر كما هـو معروف في نهاية القرن التاسـع عشـر، وأنجزت الحركة السـلفية في بداياتها خطابًـا توفيقيًا نزع إلى بناء شـكل من أشـكال المواءمة بين قيم الإسـلام وقيـم الفكر الحديث والمعاصر فـي مجـالات المعرفـة المختلفة[15]. وعكـس مشـروع محمد عبده الإصلاحـي الـذي كان يـروم تكييـف المجتمع الإسـلامي ومبـادئ العقيدة مع مقتضيـات الأزمنـة الحديثـة ومتطلباتهـا، فـي روحـه العامـة، صـورة لنمط في

---

(15) راجـع أحمد موصللي، «أسـباب فشـل خطـاب الإصلاح الدينـي،» ورقة قدمـت في: ندوة **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، تنسـيق ماهر الشـريف وسـلام الكواكبي (دمشـق: منشورات المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، 2003)، ص 145-162.

التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفد قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، وأصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا[16].

اتخذ هذا التوجه الإصلاحي لاحقًا صورًا ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي كما بلورته أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وتبلور بصيغ أخرى أكثر قوة وتنويعًا في مساهمات الفكر النقدي العربي المعاصر في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين[17]، الأمر الذي نعتقد أنه ساهم بدوره في تعزيز جبهة العمل الفكري في مجال الحداثة السياسية. من هنا أهمية دعم مختلف هذا الجهد النقدي الساعي إلى مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

أما معركة الإصلاح الثقافي فإننا نتصور أن تعميقها يتطلب مزيدًا من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، حيث تساعد معطيات التاريخ المقارن على سبيل المثال في تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقية المهيمنة على كثير من آليات تفكيرنا.

صحيح أن إنجاز ثورة ثقافية في فكرنا يتطلب جهدًا متواصلًا في باب استيعاب نتائج الثورات المعرفية والعلمية التي تبلورت في الفكر المعاصر، إلا أن هذا الأمر الذي نتصور إمكان تحققه في المدى الزمني المتوسط ينبغي ألا يجعلنا نتوقف عن استكمال مهمات الحاضر المستعجَلة والمتمثلة بمشاريع الترجمة ومشاريع تطوير منظوماتنا في التربية والتعليم، إضافة إلى تشجيع البحث العلمي وتوسيع مجالات ودوائر الاستفادة من نتائجه وآفاقه في المعرفة والمجتمع والاقتصاد وغير ذلك، فنحن نعتقد أن هذه المعارك تعتبر الممهدات التي تعبِّد الطريق المؤدية إلى باب تحرير الأذهان.

---

(16) Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?* (Paris: Gallimard 2007).

(17) عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 73-87.

لا تنفصل إذًا في نظرنا معارك المجال الثقافي والديني عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا. في هذا السياق، نحن نعتبر أن انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسي ودعاوى تيارات التكفير في ثقافتنا ومجتمعنا يمكِّننا أكثر من أي وقت مضى من بناء النظر النقدي القادر على كشف فقر ومحدودية وغربة التصورات الموصولة بهذه التيارات، الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم في إنشاء مواقف وتصورات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم.

عود على بدء

تبينا في سياق المُنْجَز التحليلي الذي ركَّبنا في هذا العمل أن موضوع علاقة الفكر النهضوي العربي بالثورات العربية يمكن أن نقاربه من زاويتين: تشير الزاوية **الأولى** إلى سياقات ما حصل، أي مختلف الأطر التاريخية والمرجعية التي حصلت الأفعال الثورية في قلبها. أما الزاوية **الثانية** فتشير إلى التحديات الجديدة المترتبة على الثورات المذكورة، حيث بدا واضحًا غياب الإسناد الثقافي الذي نفترض أنه يؤهل هذه الثورات لبناء نقاط ارتكاز اللاعودة في الممارسة وفي الفكر العربي. ضمن هذا الإطار وضَّحنا في المحور الثاني من بحثنا **أهمية الإسناد الثقافي للحركات الاحتجاجية وتداعياتها**، بل وضَّحنا ضرورة إنجاز ثورة ثقافية، تمكِّننا في حال حصولها من بلوغ مرامي الثورة، وولوج أبواب الشرعية الديمقراطية.

تندرج المعارك المرتقبة في فكرنا اليوم بصورة أو بأخرى في باب المعارك الكبرى التي شكلت جوانب من ملامح فكرنا النهضوي، يتعلق الأمر بـ **الإصلاح الثقافي والإصلاح الديني**.

صحيح أن علاقة الأفكار بالوقائع في التاريخ معقدة، وأن نظام القطائع يكون أكثر وضوحًا في مجال الوقائع والمؤسسات والأنظمة، مقارنة بالتحولات التي تحصل في مجال الأفكار والمعتقدات، إلا أن الارتباط

والترابط بينهما أمران مؤكدان. وما يبرزهما بصورة جلية اليوم، ونحن نعيش توترات التحول والانتقال السياسي في مجتمعاتنا، المؤشرات الجديدة التي أنتجتها الثورات العربية، والتي تضعنا مرة أخرى أمام موضوع الإصلاح الديني، وهو من الموضوعات التي كانت ولا تزال من أهم إشكالات الفكر العربي النهضوي.

المراجع

كتب

ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

______. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

______. **العرب في مواجهة حرب الصور**. دمشق: دار الحوار، 2008.

______. **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، في صعوبات التحديث السياسي العربي**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.

______ ووليد عبد الحي. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

مؤتمرات

موصللي، أحمد. «أسـباب فشـل خطاب الإصـلاح الديني.» ورقـة قدمت في: ندوة تيـار **الإصلاح الديني ومصائـره في المجتمعات العربية**. تنسـيق ماهر الشـريف وسـلام الكواكبي. دمشـق: منشـورات المعهد الفرنسـي للشرق الأوسط، 2003.

Books

Badie, Bertrand et Dominique Vidal. *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012*. Paris: La Découverte, 2011.

Roy, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Editions du Seuil, 2002.

Schnapper, Dominique. *Qu'est - ce que l'intégration*?. Paris: Gallimard 2007.

Touraine, Alain. *Qu'est - ce - que la démocratie?*. [Paris]: Fayard 1994.

الفصل الثاني

الإسلاميون في طور تحوُّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)

امحمد جبرون

مقدمة

من القضايا الخلافية الأساسية بين الإسلاميين وغيرهم في العالم العربي قضية الديمقراطية؛ حيث اتهمت أطراف كثيرة، خصوصًا من الليبراليين، الحركة الإسلامية بسوء نيتها تجاه الديمقراطية، وإيمانها التكتيكي بها، واستُخدمت لهذه الغاية حزمة أدلة وشواهد تؤيد هذا الحكم. من ناحية أخرى، بذل الإسلاميون قصارى جهدهم لإثبات جدارتهم في وصف الديمقراطية، وقدّموا أمام هذا الادعاء مجموعة من الحجج النظرية والعملية. وعلى الرغم من طول أمد هذا النقاش وتعدد منظوراته استمر سوء الفهم والتفاهم، وبقي كل طرف يلوك أطروحاته من دون تغيير كبير فيها.

بالعودة إلى أطوار هذا النقاش وتأمّل مرافعات الأطراف المختلفة في ضوء ما استقر في الأذهان مفهومًا للديمقراطية؛ يبدو أن كل طرف من الأطراف

المتصارعة ممسكٌ بطرف من الحقيقة. الإسلاميون صادقون في ادعائهم الديمقراطية بالنظر إلى محتواها الأداتي والشكلي، والليبراليون صادقون في اتهاماتهم بالنظر إلى المقتضيات الفلسفية للديمقراطية. ويُعَد هذا النقص في القناعة الديمقراطية لدى الإسلاميين «معقولًا»؛ بالنظر إلى مستوى النضج الديمقراطي للشعوب العربية، ونسبية وجود «مجتمع سياسي» عربي في ظل الاستبداد. وهو ما جعل الديمقراطية لدى كثيرين منهم (نعني الإسلاميين) مشروعًا غير مكتمل، يتحين الفرص التاريخية للاكتمال. ويمثّل «الربيع العربي» أهم هذه الفرص في الفترة المعاصرة؛ إذ من شأن هذه الفرصة أن تسهّل الانتقال الحاسم للإسلاميين وغيرهم نحو الديمقراطية.

يعكس «المفهوم الأداتي» للديمقراطية لدى الإسلاميين حجم «المتاح التاريخي» في ظل الاستبداد ويمثّل إحدى مفردات قاموسه السياسي، لكنه لا يعكس أبدًا حجم المُتاح شرعًا واجتهادًا. بحكم هذا الارتباط البنيوي فإن هذا المفهوم قاصر عن الاستجابة الشاملة لاستحقاقات الربيع العربي الديمقراطية، ولِما يشهده العالم العربي اليوم من حوادث وتطورات تمثّل ظروفًا مثالية لإحداث القطائع والانتقالات الكبرى على صعيد الفكر والممارسة في اتجاه الحداثة السياسية والديمقراطية الحقّة، وعلى رأس المعنيين بهذا التحول الحركات الإسلامية. وإذا كان هذا الانتقال ميسورًا وغير مكلف لكثير من التشكيلات السياسية، فإن الأمر مختلف تمامًا بالنسبة إلى الإسلاميين؛ إذ إن السعي إلى إقرار الديمقراطية الفلسفية تعوّقه قراءات شرعية عدة. ومن أشد المبادئ والمعايير الديمقراطية إشكالًا في الفكر السياسي الإسلامي ومن زاوية المرجعية الإسلامية هي مبادئ الحرية ووضعية القانون والمساواة.

أولًا: الديمقراطية الأداتية لدى الإسلاميين

انفتح الخطاب الإسلامي باحتشام على مفهوم الديمقراطية في الربع الأخير من القرن العشرين، وظهرت في ثناياه مجموعة نصوص فكرية وبيانات سياسية تُوظِّف هذا المفهوم توظيفًا خاصًا ومميزًا. ومع تقدّم السنين وإشراف

القرن العشرين على الانتهاء، اكتسب الخطاب الإسلامي عن الديمقراطية هويته وهيئته المستقلة. وترجع أسباب هذه الصحوة الديمقراطية - الإسلامية عمومًا إلى عاملين رئيسين:

- اشتداد وطأة الاستبداد على الحركة الإسلامية ومعاناتها الشديدة من القمع ومصادرة الحريات. في هذا السياق يقول راشد الغنوشي تعليقًا على مواقف بعض الإسلاميين السلبية من الديمقراطية ونقدًا لها: «إن عجبي لشديد من أناس مطحونين بالديكتاتوريات مقهورين بالاستبداد، وهم مع ذلك، بدل أن يتصدوا لخصمهم الحقيقي: الاستبداد، نراهم يختلقون مشكلات مع الديمقراطية»[1].

- المناظرات المفتوحة في شأن النظام الديمقراطي بين الحركة الإسلامية والتيار العلماني؛ إذ كانت الحركة الإسلامية وما زالت، في نظر قطاع عريض من النخبة العلمانية، متهمة في صدق نواياها تجاه الديمقراطية، وهو ما دفعها إلى توضيح موقفها من هذه القضية وتأصيله، من خلال مجموعة أعمال وتنظيرات.

تمخض هذا الحراك الفكري والثقافي لدى الإسلاميين عن مجموعة مواقف وخطابات عن الديمقراطية يصبُّ معظمها في الاحتفاء بالبعد الأداتي والتقني للديمقراطية، ويُقصي في المقابل بعدها الفلسفي. من بين الأسماء الفكرية الكبيرة التي ساهمت نوعيًا في هذا الحراك وتميزت بأفكارها ووجهات نظرها، نذكر حسن الترابي وعالم المقاصد أحمد الريسوني والشيخ راشد الغنوشي وغازي صلاح الدين والشيخ عبد السلام ياسين. تكاد هذه الرموز تُجمِع على أن الديمقراطية هي تنزيل لمبدأ الشورى الذي عرفته الثقافة والتاريخ الإسلاميان. وبناء عليه، فإن أقصى ما تطلبه هذه الفئة من الإسلاميين من الديمقراطية، فضلًا عن وجود القناعة الشورية، جملة من الأدوات

---

(1) راشد الغنوشي، **حوارات قصي صالح درويش** (الدار البيضاء: منشورات الفرقان- دار قرطبة، 1993)، ص 63.

والإجراءات؛ ذلك أن مفهوم الديمقراطية يتقلص إلى صيغ وأشكال تنفيذية من شأنها تحقيق غايات الشورى ومقاصدها الأخلاقية والسياسية.

الشورى في نظر الريسوني هي «مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزيل لمبدأ الشورى، اتّخذ تنظيم الشورى أشكالًا متعددة أشهرها وأنضجها وأكثرها الآن انتشارًا هو الشكل الديمقراطي [...] الديمقراطية هي صيغ تنفيذية وأشكال تنظيمية لمبدأ الشورى الذي هو مبدأ من حق جميع الناس الذين يجمعهم شيء وتجمعهم مصلحة معينة أو قضية معينة»[2]. نجد هذا الموقف نفسه في وثائق «حركة التوحيد والإصلاح المغربية» التي رئسها الريسوني بين عامَي 1996 و2002. ففي وثيقة الرؤية السياسية تؤكد الحركة فهمها الأداتي أو التقني للديمقراطية؛ إذ هي «صيغ وأشكال لممارسة الشورى، وذلك يعني الرجوع إلى الأمة وإقرار سيادتها في إطار ما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية»[3].

غير بعيد من المغرب، تحديدًا في تونس؛ ميز الشيخ راشد الغنوشي بين مضمون الديمقراطية الفلسفي وبُعدها الأداتي. رأى الغنوشي البعد الأداتي متممًا للشورى وتنزيلًا لها؛ إذ قال: «إذا استطعنا أن نحرّر هذه الأداة من المضمون الفلسفي المادي فعَمَرها الإيمان بقيمه عُمِّرت بالتقوى، عندئذٍ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا التي رُدت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى في الإسلام ظلت في معظم عهوده قيمة أخلاقية تصلُح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة، ولم تتحول إلى نظام سياسي، في حين أن الغرب قد طوّر الشورى وحوّلها إلى نظام سياسي»[4].

---

(2) أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، تقديم فريد الأنصاري، سلسلة حوارات؛ 1 (الدار البيضاء: منشورات ألوان مغربية، 2004)، ص 50. انظر كذلك ما كتبه في أحدث مؤلفاته عن هذا الموضوع: أحمد الريسوني، **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي** (الرياض: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص 89-91.

(3) حركة التوحيد والإصلاح المغربية، **وثيقة الرؤية السياسية** (الرباط: طوب بريس، 2003)، ص 38.

(4) الغنوشي، **حوارات**، ص 63.

موقف حسن الترابي قريب أيضًا من هذه المواقف. لا يُنكر الترابي إفادة الحركة الإسلامية في السودان من الديمقراطية على مستويي كيانها الداخلي وحركتها في المجتمع، لكنه في المقابل لا يعتبر المنهج الإصلاحي الديمقراطي مطلق الصلاحية والنفع. يعترض على هذا المنهج من ناحيتين: ناحية الحرية الإباحية التي يقدسها والجنوح الواضح نحو ممارسة السلطة المطلقة بعيدًا من قيد الإيمان وحكم الشرع. ولا يخفى أن هذه الاعتراضات هي أساسًا اعتراضات على جوهر الديمقراطية الفلسفي. لا يتردد الترابي، حرصًا على الشفافية، في إعلان نية الحركة في التحفظ عن بعض جوانب الديمقراطية. يقول في هذا الصدد: «لا تتنكب الحركة للديمقراطية باستخفاف أو غدر، ولكنها لا تتوهم أن الإصلاح كله ودائمًا ديمقراطي المنهج»[5].

إن الديمقراطية في الفكر الحركي الإسلامي، انطلاقًا من هذه الأمثلة، هي مجموعة إجراءات وتقنيات وأدوات مجرَّدة من مصاحباتها الفلسفية، تضبط عمليات اختيار القادة والمسؤولين والنواب البرلمانيين والرؤساء، وتؤطِّر عمليات اتخاذ القرار وتداول الرأي في التنظيمات والمؤسسات والدولة. وهي بهذا التحديد لا تتعدى كونها تحديثًا لمفهوم الشورى الإسلامي الذي بقي تاريخيًا في إطار المبادئ العامة، ولم يتعدَّه إلى النظم والإجراءات. اصطلحنا على هذا النوع من الديمقراطية بـ **الديمقراطية الأداتية**، نظرًا إلى غلبة الجوانب التقنية والأداتية عليها وطرحها المتعلقات الفلسفية عمدًا[6].

يرجع التحفظ والتردد اللذان أبدتهما الحركة الإسلامية تجاه الديمقراطية

(5) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ط. 2 (الدار البيضاء: منشورات دار الفرقان، 1991)، ص 254.

(6) ترفض فئة من الإسلاميين الديمقراطية جملة وتفصيلًا، وتعتبر الشورى عنوان النظام السياسي الإسلامي. من أبرز رموز هذا التيار في المغرب الشيخ عبد السلام ياسين مرشد «جماعة العدل والإحسان» الذي ألّف عن هذا الموضوع كتابًا طويلًا، ومنه نقتبس هذا الكلام: «إننا إذ نقترحها شورى بين المسلمين [...] لا نستبدل اصطلاحًا باصطلاح ولا نعطي الديمقراطية نكهة إسلامية وصبغة سطحية قرآنية [...]. تحت «الديمقراطية الصادقة» مع نفسها يربض دين اللائيكية. وتحت عنوان «الشورى» الإسلام حكمًا بما أنزل الله، وإيمانًا يسكن قلوب الحاكمين بكتاب الله وسُنّة رسول الله»، راجع: عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996)، ص 343- 344.

بمعناها العام، أساسًا، إلى بعض مقتضياتها الفلسفية، خصوصًا ما تعلّق بمبادئ الحرية ووضعية القوانين والمساواة. أثارت هذه المبادئ، وما زالت، كثيرًا من التحديات للحركة الإسلامية، ولا سيما بعد التطورات القيمية والسياسية والثقافية التي شهدها العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، بحكم الاحتكاك بالغرب والانفتاح الثقافي والتعطش إلى الحداثة.

ثانيًا: الإسلاميون وضرورات التحوُّل

«الشعب يريد...». الشعب لا الرعية، الشعب لا القبيلة، الشعب لا الفئة أو الطبقة. إنه شعار «الربيع العربي» الذي يُكثِّف معناه الشعارات الأخرى كلها، من قبيل إسقاط الاستبداد وإسقاط الفساد والحرية. هذه أول مرة تعبِّر الشعوب العربية عن إرادتها مباشرةً ومن دون وسائط؛ من النخبة أم من «ممثلين عنها»، وبصورة ثورية تذكِّرنا باللحظات الاستثنائية لميلاد الديمقراطيات في التاريخ. خروج الشعوب العربية إلى الشوارع مرددة شعار «الشعب يريد...» هو، من منظور علم السياسة، لحظة فارقة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر أسست شرعية سياسية جديدة جمعت في ثناياها أهم أوصاف الشرعية الديمقراطية.

خرج المحامي والطالب والعامل والفنان والتاجر والصانع والمرأة المحجبة وغير المحجبة... خرج اليساري والليبرالي والإسلامي، خرج المسلم والمسيحي، خرج الشعب بأوصافه المهنية والأيديولوجية والدينية، خرج «الكل» إلى الشارع مرددًا بصوت واحد «الشعب يريد إسقاط النظام». ولم يُفهم من هذا الشعار الذي وحّد القلوب والعقول في صعيد واحد وآنٍ واحد، تنازل طرف عن خصوصياته واختياراته لمصلحة طرف آخر[7].

---

(7) تمثّل هذه الواقعة السياسية الأساس التاريخي الصلب لفكرة المواطنة القائمة على الاعتراف للناس بحقوقهم السياسية كلها، بغض النظر عن دينهم وعرقهم وجنسهم وطبقتهم. راجع في ذلك: Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, avec la collaboration de Christian Bachelier, folio. Actuel; 75 ([Paris]: Gallimard, 2000), pp. 39-50.

الوحـدة الرائعـة التـي جسّـدها شـعار «الشـعب يريـد» هـي فـي الجوهـر وحـدة موقف منحاز إلـى التنوع والاختـلاف لا العكس؛ إذ إن الذيـن ثاروا في الشـوارع والحارات ضد الاستبداد، ونادوا بسـقوط أنظمته فعلوا ذلك من أجل خصوصياتهـم «الضيّقـة»، الماديـة والفكريـة والسياسـية، الأمـر الـذي يعكـس المدلول الديمقراطي للربيع العربي.

إذا أردنـا تكثيف مطالب هـذا الحراك الثوري واختصارها في قيم سياسـية وحقوقية ملموسـة فلن نجد تعبيرًا أبلـغ من قيمة الديمقراطيـة، باعتبارها جماع ما تفـرّق مـن قيـم الاجتمـاع السياسـي الحديث التـي تنـدرج تحتها المشـاعر والشـعارات الثورية والأشـكال والمبادرات السياسـية كلهـا. الجماهير تدفقت في الشـوارع والسـاحات والميادين من أجل الحريـة بأبعادهـا المختلفة: حرية التفكيـر، حريـة التعبير، حريـة التجمع، حريـة الاعتقـاد، بكونها أسـمى مظاهر حقوق الإنسـان والصيغة البسيطة والشـاملة للديمقراطية[8]؛ إذ لا حرية من دون ديمقراطية ولا ديمقراطية من دون حرية[9]. كما تدفقت تلك الجماهير من أجل العدالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[10] والمساواة وسيادة الشعب.

كما أن شرعية النظام السياسـي الجديد القادر على إشباع الرغبات الثورية للشـارع متوقفـة بالدرجـة الأولـى علـى كفاءته فـي ترجمـة القيـم الديمقراطية التـي أنتجتهـا الثورة إلى إجراءات وسياسـات ملموسـة. فـي هذا السـياق، يُعدّ صون هذه القيـم وتنميتها والبناء عليها، في سـائر القرارات والبرامج السياسـية والتنموية، مسـألة حيوية بالنسـبة إلى الحكام الجدد، مهما يكن نسـبهم الفكري والأيديولوجي.

إن القوى السياسية والتيارات الفكرية العاملة في الساحة العربية قبل حلول «الربيـع» مدعوة إلـى إعادة تأسـيس ذاتهـا وإعادة صـوغ مفاهيمهـا وتصوراتها

---

(8) Etienne Vacherot, *La Démocratie* (Paris: F. Chamerot, [1859]), p. 6.

(9) Vacherot, p. 17.

(10) إذا كان التضامـن والأخـوّة يؤسسـان العرق والشـعب والقبيلـة، فالعدالة تؤسـس المجتمع السياسي، انظر: Vacherot, p. 33.

بما يتوافق مع الحقائق الفكرية والسياسية التي شيّدتها الثورة؛ إذ إن المفاهيم والنظريات الإصلاحية التي كانت القوى السياسية العربية تشتغل بها قبل الثورة فقدت كثيرًا من معقوليتها ومن مبرراتها الواقعية.

الإسلاميون، في هذا السياق، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من التيارات، مجبرون على التحول والقيام بجهد من أجل الملاءمة بين منطلقاتهم الدينية ومفاهيمهم الإصلاحية من جهة، وشرعية النظام السياسي الذي أقرّته الثورة من جهة ثانية. وأي تردد أو تأخر في هذه الملاءمة من شأنه تفويت فرصة سانحة للانتقال التاريخي الحاسم نحو الحداثة السياسية. ويمكن اختصار الحوافز الموضوعية الكامنة وراء حاجة الإسلاميين إلى الانتقال نحو الديمقراطية الحقة في ثلاثة محاور: الواقع والموقع والبنية السوسيو - اقتصادية.

1 - الواقع

تمخض الحراك الثوري الذي شهدته بلدان الربيع العربي عن واقع سياسي جديد يختلف جذريًا عما كان موجودًا سابقًا. من أبرز أوصاف هذا الواقع واختياراته، النظام الديمقراطي والتنوع العقدي والأيديولوجي والتطلع الكبير إلى الحرية والعدالة والمساواة وسيادة الشعب.

أ - **النظام الديمقراطي**: التفَّت القوى والأحزاب الوطنية والنخب وهيئات المجتمع المدني (الأهلي) المؤطِّرة لفاعليات الثورة على النظام الديمقراطي وفضّلته على غيره في سياق بناء الدولة. ليس هناك أقدر من ذلك النظام على استيعاب الاختلاف والتنوع اللذين كشف عنهما الحراك الثوري وصونهما. حصل التلاقي بين جميع الفرقاء موضوعيًا، من دون تنسيق أو تدبير مسبق، على أفضلية النظام الديمقراطي في هذه الحالة وما يشبهها.

ب - **التنوع العقدي والأيديولوجي**: إن التنوع الذي جسدته شعبية الثورة يتجاوز التنوع السياسي الذي ألفناه، والمتعلق عادة بتباين وجهات النظر في شأن القضايا والشؤون العامة، إلى ما هو أعمق من ذلك، بحيث يطال المستوى العقدي والأيديولوجي والثقافي. فالأوضاع الجديدة التي أحدثها الربيع العربي

نقلت التنوع العقدي والأيديولوجي في المجال العربي من المجاز إلى الحقيقة وأماطت اللثام عن تعبيرات كثيرة كانت مضمَرَة وغير قادرة على الإفصاح عن ذاتها. وهو ما لا يمكن تدبيره إلا من خلال مقاربة ديمقراطية.

ج - **الحرية**: هذا المبدأ هو من الثوابت الرئيسة التي أعرب عنها السياق الثوري العربي. كانت الحرية، كما أسلفنا، من الحوافز الأساسية للثورة على أنظمة الاستبداد، ومن الشعارات الأكثر إثارة لحماسة الشباب في أثناء الثورة. ونظرًا إلى أهميتها الاستراتيجية في الاجتماع السياسي الذي أسسه «الربيع»، فهي تسمو على غيرها من المبادئ وغير قابلة للنقض أو المصادرة من طرف أي جهة كانت.

2 - الموقع

كان الإسلاميون قبل الربيع العربي قوة سياسية معارِضة معارَضَةً خجولةً، وذلك بحسب درجة انفتاح أنظمة الاستبداد وتسامحها. كانوا يكتفون بتسجيل المواقف وتدبيج البيانات بالعبارات الرنانة والملهِمة للأعضاء والمتعاطفين ويؤطِّرون بعض الفاعليات السياسية. غير أن الثورات التي شهدها عدد من البلدان العربية غيرت تمامًا مكانة الإسلاميين ونقلتهم من دون مقدمات إلى مربّع السلطة، إلى جانب حلفاء وقوى من تيارات سياسية أخرى.

وضع الموقع السياسي للحركة الإسلامية اليوم والمنزلة التي أنزلتها إياها الإرادة الشعبية كثيرًا من تصوراتها ومواقفها موضع تساؤل. لم تعد القناعات والرؤى التي صيغت أيام الاستبداد قادرة على توجيه الممارسة في زمان الثورة التي طرحت على الإسلاميين مجموعة أسئلة وتحديات الجديدة.

3 - البنية السوسيو - اقتصادية

ارتبط ظهور قيم الديمقراطية والممارسات المرتبطة بها، منذ اليونان إلى اليوم، بالمدينة باعتبارها فضاء للعيش المشترك بين جماعة مواطنين تجمعهم المصالح لا الأنساب أو شيء آخر، إلى درجة يمكن معها اعتبار «الديمقراطية

نامـوس المدينـة». لم يخرج العالـم العربي الحديـث عن هـذه القاعدة/ الحكم، بحيث أظهرت التطورات السياسية في المئة سنة الأخيرة تناسُبًا مطّرِدًا بين الطلب على الديمقراطية ورسوخ المدنية، أي تعدد المدن واتساعها وكثافة سكانها.

إذا كانـت الديمقراطيـة إذًا، بحسـب مـا يُظهـره تاريخهـا، نتيجـة حتميـة للتطورات السوسـيو - اقتصادية المرتبطة أساسًـا بالمدينة[11]، فإن التطور الذي شهده الجزء الأكبر من العالم العربي في العقود الأخيرة على المستوى السوسيو - اقتصـادي، إضافة إلى عوامل أخـرى مرتبطة به، مثّل سـببًا عميقًا للديمقراطية التي نتجه نحوها ببطء منذ سـنوات. وبنـاء عليه، فإن الثورة التي شـهدتها بلدان الربيع العربي هي أداة تاريخية من بين مجموع أدوات فرضتها الظروف والأحوال من أجل استعادة الطابع التقدمي للتاريخ العربي الذي حرَّفه الاستبداد.

كانـت أنظمة الاسـتبداد العربيـة أولًا، ثم الأحـزاب والحركات السياسـية ثانيًا، بما فيها الحركة الإسـلامية، مفارِقة بدرجات متفاوتة للحقيقة السوسـيو - اقتصادية، وتبعًا لهذا الفرق والتفاوت مسّـتها طبائع الاسـتبداد. ثم مثّل المعطى السوسـيو - اقتصادي للمجتمعات العربية، وتحديدًا المدينة العربية، حافزًا غير مباشـر (إلى جانب الحوافز المباشـرة الأخرى) للإسـلاميين وغيرهم، للتحول نحو الديمقراطية بأبعادها المختلفة.

لا يتحمل مفهوم الديمقراطية لدى الإسـلاميين الـذي حاولنا توضيحه في الفقرة السـابقة هـذه التغيرات الجذريـة والاسـتراتيجية في الاجتماع السياسـي العربي، تلك التي هيّأها الحراك الثوري وأرسى قواعدها؛ إذ إن طرْح المضامين الفلسـفية للديمقراطية والاقتصار على أبعادها التقنية أو الأداتية لا يسـعفاننا في بناء النظام السياسي الديمقراطي الذي تتطلع إليه الشعوب العربية.

كما أن مكانة الإسلاميين في المسـتقبل وبلوغ مشروعهم الإصلاحي مداه أمران مرتبطان أشـد الارتبـاط بقدرتهم علـى دمقرطة فكرهم السياسـي وإعادة

(11) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط. 4 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 52.

تأسيس مفاهيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية في خطابهم، على نحو يسهِّل عليهم عملية الاندماج في الحداثة السياسية وتسهيلها. في انتظار حصول ذلك على مستوى الفكر والنظرية، ينخرط الإسلاميون عمليًا في أكثر من بلد في عمليات البناء الديمقراطي وفق المبادئ التي صاغها «الربيع العربي». لا يستطيع الإسلاميون التملص من ذلك بحكم المواقع التي بوّأهم إياها الحراك الشعبي ومساهمتهم الفاعلة في المُنجَز الثوري.

ثالثًا: الإسلاميون: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية

إن ضرورات التحول نحو الديمقراطية الفلسفية التي تطرقنا إليها في الفقرة السابقة، سواء أتعلقت بالواقع أم الموقع أم البنية السوسيو - اقتصادية، لا تترك للإسلاميين مجالًا للتهرب من الاستحقاق الديمقراطي. وتكشف التفاعلات السياسية والثقافية التي شهدتها بلدان الثورة في الأشهر القليلة الماضية صعوبة هذا التحول وعسره.

الجدير بالذكر في هذا المقام أن ممارسةَ الإسلاميين السياسية اليوم واختياراتِهم العملية في ما يتعلق بالديمقراطية سابقةٌ ومتقدمةٌ على ممارستهم النظرية وخطابهم الثقافي؛ ومن السهل على المتتبع العام قبل الباحث الوقوف على المفارقات بين الخطاب عن الديمقراطية وممارستها لدى الإسلاميين في «فصل الربيع»، وتأويل ذلك تأويلًا سلبيًا[12]. من ثم فالخطاب الإسلامي يحتاج إلى بعض الوقت حتى يتخلص من مفارقاته في شأن الديمقراطية. في انتظار حصول ذلك، سنعطي الأولوية للأعمال على الأقوال.

(12) للوقوف على بعض هذه المفارقات؛ انظر كتاب: راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2012)، الذي نُشر بعد أحداث الربيع العربي. إذ كرر الغنوشي القول بالطابع الأداتي للديمقراطية، وعدّ الشريعة الإسلامية إطارًا للتعدد والاختيار. راجع فقرات من هذا الكتاب على الرابط التالي: http://www.turess.com/alfajrnews/102558

وانظر أيضًا: الريسوني، **فقه الثورة**، ص 86-87.

أثار الحراك الثوري الذي يعيشه عدد من البلدان العربية طائفة من القضايا ذات الصلة بالديمقراطية تتعلق أساسًا بالنظام الديمقراطي ومستلزماته والحريات والتعددية السياسية ودولة القانون والشريعة والتشريع وغير ذلك؛ الأمر الذي تسبب بجملة توترات سياسية كشفت عن صعوبات العراك الديمقراطي. ساهمت الديمقراطية الأداتية، بصفتها قناعة لدى الإسلاميين، في تجاوز جزء مهم من هذه الصعوبات؛ خصوصًا تلك المتعلقة بمبدأ التداول السلمي للسلطة والانتخاب والتعددية السياسية والاحتكام إلى الإرادة الشعبية. غير أنها تعاني صعوبات أخرى، ولا سيما تلك المتصلة بالديمقراطية الفلسفية، وتحديدًا بقضايا الحرية والشريعة والقانون الوضعي والمساواة.

هكذا، يكون تحوّل الإسلاميين من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، في ظل نظام ديمقراطي تعددي قائم على التداول السلمي للسلطة، مرتبطًا أشد الارتباط بالموقف من القضايا السالفة.

1 - الحرية

تُعَد الحرية من أهم مبادئ الديمقراطية؛ إذ لا يُتصور وجودها من دونها. وكرّس الحراك الثوري العربي مكانتها على رأس مطالب الشعوب العربية غير القابلة للتأجيل. غير أن النقاش القوي والواسع بين الحساسيات الثقافية المختلفة المكونة للمجتمع العربي كشف عن الطابع الإشكالي والمعقد للحرية، وعن الانقسام الحاد حولها، خصوصًا بين الإسلاميين والليبراليين. فكل طرف من الأطراف المتصارعة يحاول أن يفرض مفهومه الخاص للحرية على الآخرين؛ مستغلًا الأجواء الثورية التي تعيشها بلدان الربيع العربي.

تتجسد إشكالية الحرية في السياق العربي من منظور الديمقراطية الفلسفية في إصرار كل طرف من الأطراف المتخاصمة على ممارسة حريته بإطلاق، والإضرار بالطرف الآخر. فالليبرالي يتجاهل عن قصد أو غير قصد إضراره بالمتدين، من خلال ممارسته الحرية الفردية بشكل متطرف. كما أن المتدين قد يقع في الإخلال نفسه وهو يمارس حريته.

السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه في هذا السياق: كيف يمكن أن نتيح لطرفين - أو أكثر - ممارسة حرياتهم، من دون الإضرار بعضهم ببعض؟

إن الدولة في النظام الديمقراطي هي مقتضى وظيفي عقلاني للتعاقد الطوعي بين المواطنين، خدمة للمصالح المشتركة بينهم، في إطار جغرافي معيَّن[13]؛ وليست مقتضى أخلاقيًا تمليه أحكام أخلاقية معينة[14]. ويستلزم هذا التعاقد المساهمة ببعض الحرية الفردية (التنازل) بما يخدم العيش المشترك. فانطلاقًا من هذا التعريف تتشكل مفاهيم الحياة العامة وتُرسَم حدودها مثل: السلطة العمومية والتشريع والسياسة والمواطَنة وغيرها. وبناء عليه، فإن أي اقتراض من الحريات الفردية لمصلحة الحريات العامة[15] لا تعلِّله المصلحة المشتركة هو اقتراض غير شرعي وباطل. فعلى سبيل المثال، إخراج لباس المرأة من مجال الحريات الفردية وإدخاله ضمن الحريات العامة التي يطالها التشريع من دون تعليل مصلحي عقلاني هو ضرب من ضروب الاستبداد والقمع والاستعباد.

التمييز بين مفهومي الحريات العامة والحريات الخاصة، وتبعًا لذلك التمييز بين الفضاءين العام والخاص؛ من شأنه أن يتيح لنا إمكانية الوقوف على أصل النزاع في شأن هذا الموضوع في السياق العربي. فالحريات التي قد تُنتج

---

(13) غيوم سيبرتان - بلان، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 309- 310.

(14) إن الدولة الديمقراطية التي نشهد تبلورها في العالم العربي تتجاوز عمليًا «مفهوم الدولة الإسلامية» الذي يبشر به بعض الإسلاميين. فعنايتها مُسندة أولًا وأخيرًا إلى المصالح الملموسة للجماعة. وتحت تأثير هذه الحقيقة نلاحظ ميلًا واضحًا لدى بعض المفكرين الإسلاميين إلى إخراج الوظائف الأخلاقية من مجال الدولة، وتمليكها للمجتمع. انظر على سبيل المثال: اجتهادات أحمد الريسوني في كتاب **فقه الثورة** وغيره من كتاباته، وكذلك: أطروحات «حزب العدالة والتنمية» المغربي.

(15) الحريات العامة هي: مجموع الحريات التي تُمارَس - أو التي يمكن ممارستها - في الفضاء العام المشترك بين جميع المواطنين؛ ذاك الذي يجسده الشارع والإعلام والمؤسسات العمومية (الإدارة، والمدرسة...) ووسائل النقل العمومية وما شابه ذلك. وتختلف هذه الحريات بين ثلاثة أجناس رئيسة: أقوال وأفعال وأشكال. وفي مقابل هذه الحريات يوجد مفهوم «الحريات الخاصة» التي تمارَس في الفضاءات الخاصة، وعلى رأسها المنزل.

ممارستها أضرارًا اجتماعية وصراعًا ثقافيًا وسياسيًا؛ هي «الحريات العامة» التي يحتضنها الفضاء العام.

من ثـم، يرتبط تفـادي الأضـرار الاجتماعية التـي قد تنجم عن الممارسـة العشـوائية للحريات العامة؛ أساسًـا بتعريف الحريات العامة وتنظيمها وتقنينها. والجهـة الوحيدة المخوَّلـة القيام بهذا العمل الحسـاس هي الدولـة. وذلك من خلال السلطة التشريعية التي بإمكانها إحداث التوافق وإعطاء الشرعية للحريات العامة ورفع الضرر المحتمَل عن ممارستها من خلال القانون. وفي هذا المعنى يقول جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill): «كلما تعيّن ضرر، واقع أو محتمَل، إما للفرد وإما للعموم؛ يُنزع الفعل الذي قد يتسـبب في الضرر من حيز الحرية، ليُلحق بحيـز الأخلاق أو بحيّـز القانـون»[16]. بمعنى آخر، ينـزع الفعل من حيّز الحريات الخاصة، ويدخل حيز الحريات العامة التي تقع تحت طائلة التشـريع. فالقانون في الجوهر هو تجسيد للحرية وليس قمعًا لها[17].

المقاربـة المثلـى لموضـوع الحريـات العامة فـي اللحظـة التاريخيـة التي تجتازهـا الأمة العربيـة هـي المقاربـة الديمقراطية القائمـة على احتـرام الإرادة الشـعبية وحفظ حقوق الأقلية وسـلطة القانون. فإلى أي حد احترم الإسلاميون المقاربة الديمقراطية في تعاطيهم مع مطالب الحرية التي عبَّرت عنها الشـعوب العربية أو أطياف منها؟

شهدت بلدان الربيع العربي - وتحديدًا المغرب وتونس ومصر - توترات ثقافيـة وإعلاميـة متعـددة بيـن الإسـلاميين والحداثيين، علـى خلفيـة المواقف المتباينة من قضايا الحريات. وسـنحاول في ما يلي، متابعة أطوار هذه التوترات والنقاش العمومي الذي احتدم في شأنها، وتقويم الميول الديمقراطية للأطراف

(16) العروي، ص 56.

(17) يتميز التقليد الإنكليزي على المسـتوى السياسـي بكونه يَعد «الحرية هي الحق في فعل كل شيء يسمح به القانون»، انظر: Schanapper, p. 46.

المختلفة المساهمة فيه؛ ولا سيما في واحد من هذه البلدان، وهو المغرب.

عرفت المملكة المغربية في الشهور القليلة الماضية وبالتزامن مع بلوغ الإسلاميين السلطة، نقاشًا عموميًا مستفيضًا في شأن عدد من القضايا المتصلة بالحريات؛ ومن أبرزها: قضية حرية الإعلام، بمناسبة إخراج الحكومة دفاتر التحمّلات الخاصة بقنوات القطب العمومي (القناتان الأولى والثانية)، وقضية حرية الفن بمناسبة تنظيم مهرجان «موازين» بالرباط، وقضية الحرية الجنسية والحق في الإفطار العلني في رمضان وغير ذلك.

انقسم الرأي والموقف من هذه القضايا إلى تيارين رئيسين: التيار الإسلامي الذي يمثله عدد من الجمعيات والشخصيات الدعوية والحركية الإسلامية، والتيار الحداثي (لفيف من الليبراليين واليساريين)، ويتكون هو الآخر من مجموعة من النشطاء المدنيين والسياسيين والحقوقيين، من أبرزهم «حركة مالي» و«جمعية بيت الحكمة» و«حركة اليقظة المواطنة» و«الجمعية المغربية لحقوق الإنسان» و«المركز المغربي للحريات والحقوق»... وبقي النقاش الذي دار حول هذه القضايا نقاشًا مجتمعيًا إعلاميًا، ولم يتطور إلى معارك سياسية بين التيارين؛ إلا في حالة «دفاتر التحمّلات» التي سارع الجميع إلى احتواء تداعياتها السياسية.

أ - **حرية الإعلام**: أعدت الحكومة المغربية ممثلة بوزارة الاتصال - التي يقودها مصطفى الخلفي (حزب العدالة والتنمية) - دفاتر تحمّلات خاصة بالإعلام العمومي الذي تموّله الدولة[18]. وأثارت مضامين هذه الدفاتر حفيظة جهات عدة في المغرب، ورأت فيها تهديدًا للديمقراطية وقيم الحداثة؛ وفي مقدمها حرية التعبير. ومن أهم النقاط الخلافية التي تركّز في شأنها النقاش:

(18) انتهت وزارة الاتصال المغربية من إعداد دفاتر التحملات في صيغتها الأولى، ووافق عليها المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري بتاريخ 29 آذار/ مارس 2012، لتأخذ طريقها بعد ذلك إلى المجلس الحكومي والبرلمان.

وضع اللغة الفرنسية وحجم البرامج الترفيهية والإفراط في العناصر البرنامجية؛ وهو ما اعتُبِر تضييقًا على المهنيين[19]. ودعت هذه الجهات إلى مراجعتها بما يوافق هذه القيم، ويحفظ التنوع والتعددية الثقافية للمملكة.

إن ردة فعل القطب الحداثي على دفاتر التحمّلات التي أعدها الوزير الإسلامي، مصطفى الخلفي، والتي تجسدت في الخرجات الإعلامية لمسؤولي قنوات القطب العمومي، والمعارضة البرلمانية، وبعض الهيئات المدنية؛ أقنعت الحكومة - في شقها الإسلامي المنتمي إلى «حزب العدالة والتنمية» - بمراجعتها بحثًا عن التوافق وحفاظًا على استقلالية الإعلام العمومي ومهنيته. وأوكلت مهمة مراجعة هذه الدفاتر إلى لجنة حكومية، يرئسها وزير السّكنى والأمين العام لـ «حزب التقدم والاشتراكية»، نبيل بن عبد الله، المحسوب على التيار الحداثي.

ب - **حرية الفن**: أُثيرت في الشهور القليلة الماضية بعض القضايا المرتبطة بالحرية الفنية؛ حظيت باهتمام كبير ومتابعة إعلامية واسعة. ومن أبرز هذه القضايا: مهرجان «موازين» الذي تحتضنه مدينة الرباط، ويستضيف سنويًا عددًا من الفنانين العالميين المرموقين، كشكل من أشكال انفتاح المملكة على ثقافة العالم؛ وحادثة تلفّظ إحدى الممثلات المسرحيات بكلام فاحش أمام الجمهور.

انقسم الرأي العام المغربي انقسامًا واضحًا إزاء هاتين القضيتين وغيرهما،

---

(19) يمكن مراجعة الآراء المعارضة لدفاتر التحملات، في حوارات مديرة الأخبار في القناة الثانية سميرة سيطايل، وسليم الشيخ المدير العام للقناة نفسها، وفيصل العرايشي المدير العام للقناة الأولى، إضافة إلى تدخلات الفرق البرلمانية المعارضة، وعلى رأسها الاتحاد الاشتراكي. راجع: حوار سيطايل المنشور بتاريخ: 22 نيسان/ أبريل 2012، على الموقع: www.zapress.com/index.php?page=article&ida=12700

وانظر: حوار سليم الشيخ مع راديو أصوات، 17/ 4/ 2012 على الموقع: http://www.goud.ma/

انظر كذلك محاضر جلسة مجلس النواب، بتاريخ 23/ 4/ 2012؛ التي ناقشت إشكالية دفتر التحملات وانعكاساته السلبية المحتملة. وهي منشورة في موقع البرلمان المغربي: http://www.parlement.ma

إلـى فريق اعتبر هـذه الوقائـع تعبيرًا عـن الحرية الفنيـة والثقافية التـي يتعارض تطورها مع منطق التحكم والرقابة، وفريق آخر اعتبرها مسًا بالمشاعر الأخلاقية للمواطنين وعدوانًا على الثقافة الوطنية.

ينـدرج موقـف الإسـلاميين في هـذا السـياق ضمـن الفريـق الثانـي؛ ذاك الرافـض الحريـة المنفلتة من عقـال الديـن والأخلاق العامـة، والرافـض أيضًا سياسـة الانفتـاح غير المنضبـط. غيـر أن مقاربتهم الإشـكالية لم تتعـد الحدود المسـموح بها ديمقراطيًا. فإذا كانوا قبل تجربة السـلطة داعين بإلحاح إلى إلغاء مهرجان «موازين» على سـبيل المثال؛ فإنهم اكتفوا من موقع السـلطة بالصمت والتجاهـل[20]، باعتبـار المهرجـان مبـادرة مدنيـة تقـف وراءها هيئـة مدنية هي «جمعية مغرب الثقافات». وهي جمعية لا تسـتفيد من التمويل العمومي بسوى نسبة ضئيلة جدًا، ومن حقها ديمقراطيًا التعبير عن قناعاتها. ولـم يصدر عنهم أي شيء يمكن أن يؤوَّل على أنه سعي إلى المنع.

ج - **الحريـات الفرديـة** (الجنـس والخمـر وإفطـار رمضـان وغيرهـا): إن الحريات الفرديّة مصونـة ومحفوظة في إطار النظـام الديمقراطي الذي يحرص علـى عـدم التدخل في حريـات الأفراد، ولا يسـعى - مـن حيث المبـدأ - إلى تقنينها أو تقييدها. وفي المقابل، يركِّز اهتمامه على الحريات العامة[21]. ينصرف مفهـوم الحريات الفردية إلى تعبيرات مختلفة. غيـر أن أكثر هذه التعبيرات إثارة

---

(20) أقصـى مـا نعثر عليه في هذا السـياق هـو تصريحات الوزير عـن «حزب العدالـة والتنمية»، الحبيب شوباني، الذي كرر الدعوة إلى إلغاء المهرجان، من دون أن يسانده أحد من زملائه في الحكومة. بل أكثر من هذا تعرّض للتأنيب من جانب رئيس الحكومة عبد الإله بن كيران.

(21) إن نقـاش الحريات الفرديـة وعلاقتها بحقوق الإنسـان والحقوق المدنية هو من النقاشـات الفكرية الأساسـية التي مهدت للانتقال نحو الحداثة السياسـية في الغرب. وانقسم المفكرون بصدد هذه الإشـكاليات والقضايا إلى تيارين أساسـيين: تيـار طبيعي ينتصر للحقـوق الطبيعية ويجعلها سـابقة على حقـوق المواطنة (الحقوق السياسـية)، ومن الرواد الكبار لهذا التيار المفكـر الإنكليزي جون لوك. وكان اهتمـام هذا التيار أكبـر بالحريات الفردية؛ والتيار المدنـي الذي انتصر للحقوق المدنيـة، واعتبر الحقوق الطبيعية نتيجة للحقوق المدنية. إذ لا يُتصور الإنسان خارج المجتمع وبعيدًا منه. ومن ثم كان اهتمام هذا التيار كبيرًا بالتنظيم الاجتماعي وتماسـك الجماعة، ومن الرواد الكبار لهذا التيار جان جاك روسو، انظر:
Schanapper, pp. 29-31.

للخلاف والنقاش العمومي في السياق المغربي خلال السنة الجارية: الحريات الجنسية وحرية الإفطار العلني في رمضان وحرية تعاطي الخمور وما شابَه ذلك. والجدير بالذكر في هذا السياق أن جل هذه الحريات تقريبًا يعاقب عليها القانون الجنائي المغربي[22]. واكتفى إسلاميو السلطة إزاء هذه الدعاوى بالإنكار الإعلامي؛ ولم يتجاوزوه إلى المنع أو القمع.

إن موقف الإسلاميين عمومًا من هذه الدعاوى واضح مبدئيًا. غير أن هذا الاتفاق الظاهر بينهم يُخفي اختلافات جوهرية على مستوى الرؤية. فهناك تيار يستدعي القاموس الشرعي في التعامل مع الظاهرة ويطالب بحد أصحاب هذه الدعاوى وإنزال العقوبات الشرعية بهم؛ وعلى رأس هؤلاء بعض شيوخ السلفية المفرَج عنهم حديثًا[23]. بينما يستخدم تيار آخر المقاربة الديمقراطية الحقوقية في الرد على دعاوى الحريات الفردية؛ مستخدمًا مفاهيم الحريات العامة وسلطة القانون ومنطق الأغلبية والذهنية الجمعية[24]. وينتسب معظم أقطاب هذا التيار إلى الإسلاميين المعتدلين الذين يوجد بعضهم في السلطة[25]. وتفشى الخلاف بين الرؤيتين أكثر من مرة، وتحدثت عنه وسائل الإعلام[26].

---

(22) يعاقب الفصل 420 من القانون الجنائي على العلاقة الجنسية خارج الزواج؛ ويعاقب الفصل 222 على الإفطار العلني في رمضان.

(23) انظر على سبيل المثال: مواقف هؤلاء الشيوخ من قضية الصحافي الغزيوي والشيخ النهاري، المتعلقة بالحرية الجنسية. وهي منشورة على صفحات الفيسبوك وفي وسائل الإعلام الورقية والإلكترونية: http://hespress.com/orbites/57822.html

(24) إن أطروحات هذا التيار لم تتأصل بما فيه الكفاية، ولم تتبلور نظريًا بما يكفي. فأقصى ما نجده في هذا الصدد هو مجموعة من المساهمات الإعلامية - الحجاجية التي لا تنفصل عن السجالات اليومية التي تشهدها الساحة الإعلامية؛ وذلك على خلفية عدد من القضايا. فأصحابه لا يوافقون دعاة الحريات الفردية على مطالبهم، وفي الآن نفسه لا يوافقون الخطاب السلفي على مقارباته؛ الأمر الذي جعلهم في وضع حرج اجتهادي أو مخاض اجتهادي من الناحية الشرعية، وهو سيؤدي لا محالة إلى ميلاد فكر ديمقراطي كامل القوام.

(25) من أبرز المناهضين المعتدلين لدعوى الحريات الفردية الذين كتبوا في شأنها: مصطفى بن حمزة، والمقرئ الإدريسي أبو زيد، وأحمد الشقيري الديني.

(26) انظر على سبيل المثال رد الشقيري على النهاري، في: هسبيريس، 30/ 6/ 2006، http:// hespress.com/writers/57390.html

صفوة القول، إن الجدال الإعلامي المتنوع الذي عاشه المغرب في الشهور القليلة الماضية في شأن قضايا متصلة بالحرية يشكِّل وثيقة ملموسة وموضوعية لمعاينة استعدادات الإسلاميين للديمقراطية الفلسفية. وفي هذا الاتجاه، أظهرت التلوينات المختلفة للخطاب الإسلامي في شأن الحرية تباينًا جوهريًا على مستوى الرؤية بين تيارين رئيسين: تيار سلفي يقصر الحرية على المباح شرعًا ويهاجم دعاة التحرر بمفاهيم فقهية - شرعية تضع المتحررين في دوائر الكفر والفسق والعصيان؛ وتيار وسطي - معتدل يقارب موضوع الحرية بمفاهيم ديمقراطية، مرتكزًا على التمييز بين الحريات العامة والخاصة، وسلطة القانون باعتباره أسمى تعبير عن الحرية، وأولوية الجماعة على الفرد. ومن ثم، فإن ما تبقّى من شكوك عن مدى رسوخ القيم والمبادئ الديمقراطية لدى الإسلاميين المعتدلين هو نابع - أساسًا - من اقتصار رفضهم أو تعطيلهم للأطروحة السلفية وأحكامها وقاموسها على الاعتبارات السياسية، والتجاوز العمد - في تقديرنا - للقضايا الشرعية التي تثيرها. وذلك من قبيل الموقف من دعوى الإفطار العلني في رمضان، أو دعوى حرية الممارسة الجنسية... وإن كانت هذه الدعاوى حقًا من حقوق الإنسان (حرية التعبير) المحفوظة في إطار النظام الديمقراطي، أم دعاوى للمروق والفسوق تستوجب العقاب لدعاتها؟

على سبيل المثال، أقر «حزب العدالة والتنمية» - في أطروحته التي صادق عليها مؤتمره السابع - مبدأ الحرية العقدية وحرية الإبداع وحماية الحريات الفردية والجماعية؛ انطلاقًا من قاعدة «لا إكراه في الدين» «التي هي قاعدة ذهبية، قوامها أنه لا يجوز ولا يمكن اللجوء إلى أي شكل من أشكال الإكراه في الدين عقيدةً وشريعةً وأخلاقًا. وأن هذه القضايا تقدَّم بالأساس من خلال الإقناع والاقتناع، وأنها مجال للضمير والفكر والوجدان وليست مجالًا لسلطة الدولة أو إكراهات القانون. فإنه من باب أولى أن تشمل هذه القاعدة مجال الالتزام الديني حيث لا إكراه على العبادات، ومجال الثقافة حيث لا إكراه في

الفن والإبداع، والسلوك اليومي للمواطن حيث لا إكراه في الزي واللباس»[27]. ولا يجوز لأحد أن يمارس «الإكراه»؛ إلا الدولة من خلال القانون، وذلك في حالة المساس بحرية الآخرين والنظام الأخلاقي العام[28].

غير أن تنزيل هذه القاعدة في سياقها من المنظور الشرعي تواجهه صعوبات حقيقية على الرغم من الاحتياط من ذلك بالتقيد بالقانون. وتتعلق تلك الصعوبات - من جهة - بأحكام فقهية صريحة وواضحة؛ من قبيل حكم الردة وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة وأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، المفعمة بمعاني الإكراه. وتتعلق من جهة ثانية بالممارسة العملية والمتطورة لمجموعة من الحريات الفردية التي تكون في بعض الحالات ضدًا للقانون. الأمر الذي يُظهر محدودية قاعدة «لا إكراه في الدين»، ويدعو إلى الاجتهاد. فأيًا كان الجهد السياسي المبذول لتجاوز المآزق التي تعوّق التوجه نحو الديمقراطية؛ تبقى مكاسبها (الديمقراطية) محدودة ومهددة ما لم يعززها الاجتهاد والتجديد الديني على مستويين اثنين: مستوى نقد المنظومة السلفية وتفكيكها، ومستوى التعايش مع الآخر.

بناء عليه، إذا كانت وجهة النظر الأولى مقطوعًا بلا ديمقراطيتها، ولا تقيم وزنًا للمفاهيم الديمقراطية؛ فإن وجهة النظر الثانية - على خلاف ذلك - قد نجحت في التكيّف مع معايير الديمقراطية خطابيًا وعمليًا، وناهضت - سياسيًا - دعاة الحرية المطلقة بالدعوة إلى دمقرطة هذه الحرية. وتحظى هذه المقاربة باحترام الأغلبية الاجتماعية وموافقتها. وهو ما مكّنها من السيادة والحكم؛ إذ إن معظم الأحزاب الإسلامية المشاركة في السلطة في بلدان الربيع العربي تنحدر من الجذر نفسه. غير أن نقطة ضعفها الوحيدة التي تهدد هذه الاستعدادات الديمقراطية كلها التي أبانت عنها؛ كامنة في ضعف تأصيلها الشرعي - الفقهي، نظرًا إلى صدورها عن تعاليم الإسلام وشريعته. وأي تأخُّر

(27) حزب العدالة والتنمية، «شراكة فعّالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة الاجتماعية،» وثيقة «أطروحة المؤتمر السابع (تموز/ يوليو 2012)، ص 27.

(28) حزب العدالة والتنمية، «شراكة فعّالة في البناء الديمقراطي،» ص 30.

في هذا الباب، من شأنه إحياء النزعات السلفية الكامنة لدى التيارات المعتدلة وإجهاض التحول الديمقراطي للإسلاميين المعتدلين.

2 - الشريعة والتشريع أو الصراع على وضعية القوانين

من الخصوصيات الإسلامية التي تسبب تشويشًا على التوجه الديمقراطي للإسلاميين في العهد الحالي هي الاستناد إلى الشريعة الإسلامية والسعي الحثيث إلى تطبيقها، ما يتعارض مع الطبيعة الوضعية للتشريع في النظام الديمقراطي. وتسببت هذه الخصوصية بالكثير من «الحروب الكلامية» بين الإسلاميين وخصومهم في السنوات القليلة الماضية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل التعارض بين الشريعة والصفة الوضعية للتشريع الديمقراطي هو تعارض حقيقي موضوعي؛ أم تعارض وهمي قائم على سوء فهم مزدوج للشريعة من جانب أنصارها وخصومها؟

إن الشريعة الإسلامية من الناحية السياسية هي في نظر كثيرين مجموعة من الأحكام والقوانين الشرعية المنصوص عليها في كتاب الله أو سنَّة رسوله الكريم، أو انتهى إليها الاجتهاد الفقهي الإسلامي، وتهم مجالات الحياة المختلفة[29]. وبذلك يرى هؤلاء أن الشريعة الإسلامية تستمد قوتها وصوابها السياسي من أن مصدرها التشريعي الأول هو تنزيل من عند الله خالق كل شيء؛ وليس مستمَدًا من عقلانية الإنسان وتحرياته من أجل جلب المنفعة ودفع المفسدة. وبحكم ذلك فهي أقدر على معرفة خبايا الإنسان وفطرته، والأقدر - تبعًا لذلك - على سوسه وقوده إلى شاطئ النجاة في الدنيا والآخرة. ويشيرون إلى أن الشريعة الإسلامية تختص دون سائر الشرائع، بصلاحيتها المطلقة لكل زمان ومكان، وتعدّي أحكامها عالم الشهادة إلى عالم الغيب. أما القانون في النظام الديمقراطي فهو - بحسبهم - وضعي بالضرورة، باعتباره محصلة العقلانية السياسية، ويجسد مصلحة عامة، توافقت عليها طوعيًا مجموعة من الأطراف والقوى المكونة للنسيج الاجتماعي. ويستمد القانون قوته وشرعيته

(29) الريسوني، **فقه الثورة**، ص 68- 77.

مـن تعبيره الصادق عن المصلحة العامة، ومن سـلوكه السـبيل الديمقراطي قبل إقراره. وخلافًا للشـريعة يعكس القانون حقائق السياسـة ودرجة تطور المجتمع فـي لحظة تاريخية معينة. فهـو لا يدّعي الصلاحية المطلقـة التي قد تجعله فوق شروط الزمان والمكان.

ترجع إشـكالية الإسـلاميين مع الديمقراطية - من هذه الزاوية - من ناحية إلـى إيمانهم الديني بسـمو الشـريعة الإسـلامية علـى القوانيـن الوضعيـة كافة، وصلاحيتهـا المطلقة المجردة مـن الزمان والمكان؛ وترجع مـن ناحية ثانية إلى إلحاح النظـام الديمقراطي علـى الصفة الوضعيـة للقوانين والتشـريعات. وبناء عليه فإن التشـبث بالشـريعة قد يُجهـض جل محـاولات التكيف مـع متطلبات النظـام الديمقراطـي؛ كمـا أن الاستسـلام لمبـدأ وضعيـة القوانيـن قـد يفقدهم هويتهم ويلحقهم بالصف العلماني.

تتجلـى إرهاصـات الديمقراطية لدى الإسـلاميين، في مـا يتعلق بموضوع الشريعة و«وضعية» القوانين؛ أساسًا في محاولات بعضهم إعادة تعريف الشريعة بشـكل وضعي، على نحوٍ يساعد في المواءمة بين الشـريعة والديمقراطية. وفي هذا الاتجـاه يُعدّ «حزب العدالـة والتنمية المغربي» نموذجًا للحزب الإسـلامي الديمقراطـي فـي العالـم العربـي. إذ حـاول منذ ظهـوره في صيف عـام 1996 الاسـتجابة لمتطلبات الديمقراطية، وقام بجهد تأصيلي اسـتثنائي مقارنة بجواره الإقليمـي والعربـي. وانتهى بعد قرابة خمسـة عشـر عامًـا من العمل السياسـي والفكـري إلى فهم خاص لكلٍّ من الشـريعة والقانون. وهـو فهم تكاملي يحفظ لكلٍّ منهما وصفه اللازم، أي القدسية والوضعية. ما أتاح لهذا الحزب الانخراط في الاستحقاق الديمقراطي العربي من دون عُقَدٍ أو ثغرات فكرية كبيرة.

تسـتند رؤية «حزب العدالة والتنمية» مسألةَ الشريعة والقانون إلى عنصرين اثنين[30]:

---

(30) انظـر: «أطروحة المؤتمـر السـادس،» ص 28- 29، http://congres7.pjd.ma/IMG/pdf/pjd_-_cong07_projet_otroha__vf_030712.pdf

وانظر كذلك حزب العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر السابع،» ص 27.

- **توسيع مفهوم الشريعة**، وجعله شاملًا لمعطيات العقيدة والأخلاق والأحكام ومستوعبًا لها. فتصبح إقامتها مسؤولية المجتمع بأسره، وليست مسؤولية الدولة أو سلطة القانون. ويحقق «حزب العدالة والتنمية» من خلال هذا التعريف الموسَّع مقصدين حيويين. فهو من جهة، يحمِّل المجتمع المسؤولية الكبرى في تطبيق الشريعة؛ ومن جهة ثانية يقلل من شأن نظام العقوبات (الحدود) في إطار منظومة الشريعة.

- **التمييز بين مجال الشريعة ومجال القانون**، ويجعل الحزب لكلٍّ منهما فلسفته الخاصة؛ «فإذا كانت الشريعة تضع المبادئ العامة وبعض الأحكام التفصيلية؛ فإن مجال القانون هو صياغة نصوص تشريعية أو تنظيمية. وهي العملية التي ينبغي أن تتولاها هيئة مخوَّل لها حق التشريع في المجتمع بطريقة ديمقراطية».

استنادًا إلى هذين العنصرين استطاع «حزب العدالة والتنمية» «وضعنة الشريعة»؛ أي جعلها وضعية. وبلغت هذه المقاربة ذروتها في المؤتمر السابع للحزب المنعقد في حزيران/ يونيو 2012؛ إذ أثبت في الأطروحة التي تقوم على مرجعية عليا للسلوك السياسي للحزب خلال هذه المرحلة، ما يلي: «ننظر إلى الدولة باعتبارها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية. دولة يحكمها القانون، مصدره الأسمى الشريعة الإسلامية في معناها الشامل؛ الذي يتضمن العقيدة والأخلاق والأحكام، أي باعتبارها مجالًا لعمل المجتمع بأسره، ولا يقتصر على سلطة الدولة أو سلطة القانون؛ والتي لا ينبغي فهمها فهمًا مشوَّهًا يختزلها في نظام العقوبات، وإنما في أحكامها ومقاصدها القائمة على إقامة العدل والمساواة بين البشر، وبين النساء والرجال، وفي قيم الشورى والديمقراطية وضمان حق المواطنين جميعًا في الحياة الحرة والكريمة. وقانونٌ مرجعيته العليا المرجعية الإسلامية والمعايير الكونية للحقوق والحريات المتعارف عليها عالميًا، والمقرَّرة دستوريًا؛ وصياغته صياغة بشرية **وضعية**، تتغير بتغير الظروف والأحوال، وتتطور مع تطورات الحياة البشرية»[31].

(31) العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر السابع،» ص 27.

عمومًا، أمست الشريعة الإسلامية - بعد المحاولة الاجتهادية التي طالتها - مرجعية عامة وسامية؛ شأنها في ذلك شأن المواثيق الدولية، تحرص الدول على احترام مقاصدها وغاياتها الكبرى، ويُرجع إليها - بحسب الظروف والأحوال - في استلهام القوانين. وهو ما مكّن من الحفاظ على الطابع الوضعي للعملية التشريعية، ورفع العوائق من أمام التيار الإسلامي للاندماج في العهد الديمقراطي الذي ولجه العرب، واستنبات العقلانية السياسية الإسلامية التي تُعتبر أسّ الحداثة والدولة الديمقراطية. وتعني (العقلانية السياسية الإسلامية) الاحتكام إلى العقل والمصلحة في تدبير المشتَرَك العمومي، وإقصاء غيرهما من العوامل؛ إلا ما غلَّب العقلُ صوابَه.

3 - المساواة

إن مبدأ المساواة من المفاهيم الأصيلة في الديمقراطية، فلا تُتصوَّر من دونه. ويُعدُّ ظهوره في المجال السياسي حدثًا سياسيًا كبيرًا، أنهى عصورًا من التمييز والتفاوت السلبي بين أبناء الشعب الواحد. وتتحقق المساواة السياسية بين أفراد الشعب بالقضاء على كل أشكال التمييز السلبي بينهم، على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو الطبقات، واعتبارهم في المقام الأول مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. والمساواة الديمقراطية صِلتها وثيقة بالحرية. ويعرِّف كلٌّ منهما الآخر؛ فلا مساواة من دون حرية، ولا حرية من دون مساواة[32]. ويهم هذا المبدأ الدولة والمجتمع على حد سواء؛ فلا مساواة سياسية من دون مساواة اجتماعية، والعكس صحيح.

إن المساواة في السياق العربي المعاصر بهذا المعنى تواجه مجموعة من المشاكل، يرجع معظمها إلى رسوخ عدد من مظاهر التمييز السلبي بين المواطنين في الوسط الاجتماعي والسياسي العربي، على أساس الجنس والعرق والدين، وذلك لأسباب ثقافية وتاريخية. فعلى سبيل المثال، ما زالت المرأة أقل حظًا من الرجل في الوطن العربي، وتعاني التمييز السلبي على

---

(32) Vacherot, *La Démocratie*, pp. 7-9.

أكثـر من صعيـد. كما أن بعـض الأقليـات الدينيـة والثقافية تعاني هـي الأخرى اللامساواة إما سياسيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا.

بناء عليه، إن مسـتقبل النظام الديمقراطي في العالم العربي مرتبط أشـد ما يكون الارتبـاط بتحقق مجموعة مـن التطـورات المختلفة؛ وعلى رأسـها إقرار مبدأ المسـاواة السياسـية والثقافية والاجتماعيـة بين أفراد الأمـة. وتُراكم الدول العربية في هذا الاتجاه - ومنذ عقود - إنجازات متفاوتة؛ فبعضها قطع أشـواطًا كبيرة في المسـاواة القانونية بين الجنسين، وبعضها الآخر حقق تقدمًا في مجال المساواة بين الأعراق... لكنْ، أيًا يكنِ حجم هذا التقدم/ التراكم المتحقِّق؛ فإن الشروط التي هيّأها الربيع العربي تشكِّل حافزًا موضوعيًا وتاريخيًا لتحقيق طفرة كبيرة على درب المساواة، بما يسـهِّل عملية الانتقال الديمقراطي الشامل ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

إن التحـول الديمقراطـي الذي يعيشـه معظم البلـدان العربيـة يفرض على القوى السياسـية الفاعلـة والمترددة فـي أخذها بمبدأ المسـاواة، حسْـمَ موقفها تجاهـه، وإعـلان دخولهـا فـي منطـق النظـام الديمقراطـي؛ وعلـى رأس هـذه القوى الأحزاب والحركات الإسـلامية التي يتسـبب لها مطلب المساواة بحرج أخلاقـي وسياسـي كبير. فعلى سـبيل المثـال، ينقض تطبيـق المسـاواة المطلَقة بين الجنسـين - الذي يُعتبر شـرطًا للمواطَنة الكاملة والصحيحة بشـكل صريح ومباشر - بعض الأحكام الشرعية الخاصة بعلاقة المرأة بالرجل.

تبعًا لذلـك، الحرج الـذي يعانيه الإسـلاميون مع مبدأ المسـاواة هو حرج مـزدوج، يتعلق - من جهة - بكونه أحد مبادئ النظـام الديمقراطي التي لا غنى عنهـا، ويتعلق - من جهـة ثانية - بمصادمته بعض أحكام الشـريعة الإسـلامية. فكيف تدبّر الإسلاميون هذا الحرج الشرعي والديمقراطي؟

لـم يواجه «حزب العدالة والتنميـة» المغربي - في هذا الطـور الانتقالي - أسـئلـة حرجة في موضوع المسـاواة التي قـد تضعه وجهًا لوجـه أمام الأحكام

الشـرعية[33]. وأقصى ما طُرح عليه من قضايا - خلال هـذه المدة القصيرة - ما عُـرف في المغـرب بقضيـة «المناصفـة»؛ ويُقصـد بها إشـراك النسـاء على قدم المسـاواة مع الرجال فـي تحمّل المسـؤوليات الحكومية وغيرهـا من الوظائف العليا، تنفيذًا لنصوص الدستور الجديد[34]. إذ لم تحوِ الحكومة الجديدة - التي يرئسها الأمين العام لـ «حزب العدالة والتنمية» - إلا وجهًا نسائيًا واحدًا، أعطي حقيبة اجتماعية (الأسـرة والتضامن)، ويتعلق الأمر ببسـيمة حقاوي. وإزاء هذه القضيـة أعلن «حـزب العدالة والتنميـة» أن المناصفة هي أحـد أهداف حكومته التي سـيعمل من أجلها طول ولايته. وأكد أن وجود امـرأة وحيدة في الحكومة هو مـن اقتراحـه؛ نافيًا عن نفسـه تهمـة التأخير المقصـود للمرأة عـن الحكومة التي يرأسـها. وأوضـح أن أحزاب التحالـف الأخرى - بما فيهـا «حزب التقدم والاشتراكية» الذي يعتبر نفسه حارسًا لقيم الحداثة في حكومة الإسلاميين - لم تقترح من نسائها أي مرشَّحة للمناصب الحكومية.

بناءً عليه، وسـعيًا منه إلى تحقيق المساواة والمناصفة بين الجنسين؛ يعتمد «حـزب العدالة والتنمية» «مقاربـة التمييز الإيجابي، كإجـراء انتقالي وضروري؛ يمكِّـن مـن إنصـاف النسـاء، وتعزيـز قدراتهن، وتـدارك المسـافة التـي فرضها الإقصاء التاريخي (...) إن تمكين النسـاء اعتمادًا علـى التمييز الإيجابي، ينبغي أن يتأسـس علـى مقاربـة تكاملية تقـوم على إقـرار الإنصـاف والعـدل ومراعاة

(33) عـرف المغـرب صراعًـا سياسـيًا واجتماعيًا حـادًا وقويًـا في عهـد حكومة الاشـتراكي عبد الرحمن اليوسـفي، بين عامي 1999 و2000، علـى خلفية التعديلات المقترَحة لمدونة الأسـرة (مدونة الأحوال الشـخصية)؛ وذلك انطلاقًا من رؤيـة «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية». إذ انقسـم الشـارع المغربي بين تيارين رئيسـين: التيار الإسـلامي بقيادة حركة التوحيد والإصلاح، والتيار الحداثي بقيادة أحزاب اليسـار والحركات النسـائية اليسـارية. وانتهت هـذه المعركة بتحكيم ملكي، حسـم - من خـلال لجنة علمية مختلطـة - أهم القضايا الخلافية بيـن الطرفين. وأهم ما يثير الانتبـاه في هذه المعركة السياسـية الحادة - على الرغم مـن خطورتها - وفاؤها للمقتضيـات الديمقراطية في الصراع السياسـي. فلـم توجد أي مصادمات أو انفلاتات أمنية، وحتى حسـمُ هذه المواجهة وقع هـو الآخر من خلال منطق الأغلبية الديمقراطية، من دون أن يُغفل تطلعات الأقلية.

(34) ينـص الدسـتور المعدَّل للمملكـة المغربية، على إحـداث هيئة وطنية تعنـى بتحقيق التكافؤ والمناصفة بين الرجال والنساء، في الفصلين 19 و164.

مختلف مكونات الأسرة والتكامل بينها»[35]. وتنزيلًا لهذه القناعة في مكانتها مكّن «حزب العدالة والتنمية» النساء من أكثر من 40 في المئة من مقاعد برلمان الحزب (المجلس الوطني)، في مؤتمره الأخير.

إجمالًا، يبدو «حزب العدالة والتنمية المغربي» منخرطًا - وبكفاءة - في مشروع التسوية بين الرجال والنساء، والرفع من القدرات التنافسية لهؤلاء؛ حتى يتمكنَّ من الاضطلاع بأدوارهن التنموية والإصلاحية إلى جانب الرجل. ولا تؤثِّر في هذا التوجه وصدقيته بعض الخصوصيات الشرعية مثل تلك المتعلقة باقتسام الإرث أو الولاية في الزواج وغيرهما.

خاتمة

«الإسلاميون في طور تحوّل»: تلك حقيقة سياسية وفكرية، وحكم واقعي انتهينا إليه من خلال رصد «ديالكتيك» الفكر والواقع في المشروع الإصلاحي لدى الإسلاميين المعتدلين؛ وذلك انطلاقًا من موضوع الديمقراطية. فالتحول التاريخي الكبير الذي يعيشه الوطن العربي منذ شهور، والذي لا يزال مستمرًا إلى الآن؛ هو تحوّل في الأفكار والقناعات ومنهجيات الإصلاح لامس جل القوى الاجتماعية الفاعلة في الوطن العربي، بمن فيها الإسلاميون، إضافة إلى أنه تحوُّل في البنى والأنظمة السياسية.

إن التداعيات الفكرية والسياسية للربيع العربي على الحركات الإسلامية كثيرة ومتنوعة، ويمكن رصدها في أكثر من عمل. غير أن أهم هذه التداعيات، تلك المتعلقة بمفهوم الديمقراطية. وحاولنا طوال هذه الدراسة رصد التقدم الذي أحرزه الإسلاميون بمناسبة حلول «الربيع العربي» في اتجاه الديمقراطية.

انتقل الإسلاميون - بشكل شبه حاسم - في أجواء الثورات العربية على أنظمة الاستبداد؛ من الديمقراطية الأداتية التي تجسدها أدوات الانتخاب والتعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة... إلى الديمقراطية الفلسفية التي

(35) حركة النهضة، «أطروحة المؤتمر السابع،» ص 31.

تجسّـدها مفاهيم الحرية والقانون الوضعي والمسـاواة. وتبـدد في هذه الأجواء الكثير من الشـبهات والتحفظات الإسـلامية عن الديمقراطية التي كانت تشـكِّل عقبات كأداء أمامها.

يُعدّ «حزب العدالة والتنمية» المغربي - من خلال أطروحاته المختلفة في العمل السياسي، وآخرها أطروحة المؤتمر السابع - نموذجًا لغيره من الأحزاب ذات المرجعية الإسـلامية بالعالم العربي، فـي الأخذ بالديمقراطيـة من أبعادها التقنيـة والفلسـفية. ذلك أنـه اسـتطاع ابتـكار وجهات نظر متماسـكة في شـأن المفاهيم الأسـاس للديمقراطية؛ توفِّق بيـن هويته الدينيـة ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث، وهي:

- **في موضـوع الحرية**: تمكّن هـذا الحزب من مقاربة إشـكالية الحريات عمومًـا والحريـات الفردية خصوصًا، بمنهـج ديمقراطي، قائم علـى التمييز بين الحريات العامـة والحريات الخاصة. كما أقر بوجوب احترام الإرادة العامة؛ مع التزام حفظ حقوق الأقليات وحرياتهم من خلال القانون.

- **في موضوع الشريعة والتشريع**: جعل هذا الحزب التشريع من اختصاص الأمة، من خلال ممثليها في المجالس النيابية؛ معتبرًا أنه ممارسة وضعية صرف متأثـرة بالأحـوال والظروف. هذا فـي حين جعل الشـريعة مرجعيـة عامة، ذات سلطة مصدرية شأنها في ذلك شأن المواثيق الدولية وغيرها من المصادر.

- **فـي موضوع المسـاواة**: يعتبر «حـزب العدالـة والتنمية» المسـاواة حقًا مـن حقـوق المواطَنة التي يتسـاوى فيهـا الجميع؛ بغـض النظر عن جنسـهم أو عرقهـم أو دينهم أو انتمائهـم الطبقي. وحرصًـا منه على هذا المبـدأ؛ يحاول - من خلال سياسـة التمييـز الإيجابي - رفـع حظوظ المرأة، ومسـتوى حضورها سياسـيًا واجتماعيًا. بـل الأبلغ مـن هذا كله هـو موقفه مـن التمييـز الديني بين الجنسـين؛ بحيث إنه لـم يلوِّح إزاءه بلافتة الشـرعية الدينية، بل عززها بالشرعية الديمقراطيـة، وجعل التمييز ترجمة للإرادة العامـة، وليس إكراهًا دينيًا لمجموع المواطنين.

المراجع

كتب

الترابي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان**. ط. 2. الدار البيضاء: منشورات دار الفرقان، 1991.

حركة التوحيد والإصلاح المغربية. **وثيقة الرؤية السياسية**. الرباط: طوب بريس، 2003.

الريسوني، أحمد. **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**. تقديم فريد الأنصاري. الدار البيضاء: منشورات ألوان مغربية، 2004. (سلسلة حوارات؛ 1)

ــــــــ. **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**. الرياض: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.

سبيرتان – بلان، غيوم. **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**. ترجمة عز الدين الخطابي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط. 4. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

الغنوشي، راشد. **حوارات قصي صالح درويش**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان – دار قرطبة، 1993.

ــــــــ. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**. بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2012.

ياسين، عبد السلام. **الشورى والديمقراطي**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996.

Books

Schnapper, Dominique. *Qu'est - ce que la citoyenneté?.* Avec la collaboration de Christian Bachelier. [Paris]: Gallimard, 2000. (Folio. Actuel; 75)

Vacherot, Etienne. *La Démocratie.* Paris: F. Chamerot, [1859].

الفصل الثالث

صعود إسلامي أم فشل علماني؟ محاولة لفهم نتائج الانتخابات المصرية بعد ثورة 25 يناير

مروة فكري

على الرغم من أن محركي التغيير في دول ما يعرف بـ «الربيع العربي» كانوا مجموعة من الشباب غير المنتمين إلى أحزاب أو جماعات سياسية بعينها، وعلى الرغم من حقيقة أن الثورات في الدول العربية رفعت في الأغلب شعارات بعيدة من الخطاب الديني، إلا أن الانتخابات التي أعقبت تلك الثورات شهدت اكتساحًا لتيار الإسلام السياسي وتصعيدًا للإسلاميين إلى سدة الحكم. وأبرز الأمثلة على ذلك حالة جماعة الإخوان المسلمين المصرية التي استطاعت من خلال ذراعها السياسي المتمثل في حزب الحرية والعدالة أن تنجح في كل معركة انتخابية بعد الثورة بدءًا من استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 مرورًا بالانتخابات البرلمانية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، ثم نجاحها في تصعيد مرشحها إلى رئاسة الجمهورية، وأخيرًا في تمرير الدستور الذي أدّت دورًا كبيرًا في صوغه.

كان هـذا الصعـود، ولا يـزال، محـل العديد مـن التفسـيرات والجدالات سـواء علـى المسـتوى النظـري أم مسـتوى العمـل السياسـي. فعلى المسـتوى النظـري، هناك مـن رأى أن مثل هذا الصعود جاء على حسـاب بناء نظم جديدة وديمقراطيات حقيقية اسـتنادًا إلى الاعتقاد بعدم جدية الإسـلاميين في ما يتعلق بقبـول الديمقراطية أساسًـا للممارسـة السياسـية والخلـط الحادث بيـن الديني والسياسـي. في المقابل، رأى آخـرون أن الديمقراطية في العالم العربي بشـكل عـام لا يمكـن أن تنشـأ، وإذا نشـأت فلن تسـتمر، مـن دون إدماج الإسـلاميين في العمليـة السياسـية. أما على المسـتوى العملي فتبـارت التفسـيرات من غير الإسـلاميين من القوى العلمانية (التي تفضل تسـمية نفسـها بالمدنية) لمثل هذا الصعود. واستندت معظم هذه التفسيرات إلى عوامل «هيكلية» تتمثل بالأساس فـي الأميـة والفقـر اللذيـن سـهّلا، مـن وجهـة نظـر القـوى المدنية، اسـتغلال الإسـلاميين المشـاعر الدينية لدى المصريين للتصويت لمصلحتهم، إضافة إلى استخدامهم الرشـاوى الانتخابية أكانت نقدية أم عينية، مسـتفيدين في ذلك من خبرتهم التنظيمية وهيكلهم المتماسك.

الملاحظ في هذه التفسيرات أنها ركزت إما على عوامل خاصة بخصائص الهيئة الناخبة مثل المسـتوى الاقتصادي أو التعليمـي، أو أخرى متعلقة بجماعة الإخوان ذاتها في ما يخص قدرتها التنظيمية أو استخدامها الخطاب الديني. إلا أن المفتقد في هذه التفسيرات أمران: **الأول** التحقق من صحة العلاقة بين معدل الفقر ومسـتوى الأمية من جهة، والتصويت للإخوان المسـلمين وحزب الحرية والعدالة من جهة أخرى. **والثاني** عدم رغبة أو قدرة أنصار هذه التفسيرات على فهم هذا الصعود في سياقه السياسي والاجتماعي والتاريخي.

تساؤلات الدراسة وافتراضاتها

التسـاؤل الأسـاس للدراسـة هـو: لمـاذا نجـح الإطـار الفكـري لجماعة الإخـوان المسـلمين إبـان الانتخابـات فـي تعبئـة الناخبيـن على حسـاب التيار العلمانـي «المدني»؟ ومـا تداعيات هـذا الصعود على التحـول الديمقراطي في

مصر؟ وتقوم هذه الدراسة بمحاولة فهم الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة من خلال مستويين. يتعلق المستوى **الأول** بتفنيد التفسيرات الهيكلية الخاصة بالمستوى التعليمي ومعدل الفقر، فإذا كان صحيحًا أن القاعدة الانتخابية للتيار الإسلامي - خصوصًا جماعة الإخوان المسلمين محور التركيز في هذه الدراسة - هي من الأميين والفقراء، فكيف يمكن أن نفسر فوز الإسلاميين في الانتخابات البرلمانية في دوائر تضم أحياء ذات مستويات معيشة متوسطة وعالية في القاهرة والإسكندرية؟ أما المستوى **الثاني** فهو خاص بالخطاب السياسي للجماعة والحزب إبان الانتخابات من حيث الأفكار المطروحة وتفاعلها مع الأنشطة التنظيمية والاستراتيجيات المستخدمة.

تعتمد الدراسة في هذا السياق على اقتراب/ نظرية الحركات الاجتماعية (Social Movement Theory). وتدرس هذه النظرية أسباب ظهور الحركات الاجتماعية التي تعمل على التعبئة من أجل هدف أو قضية معينة، أو تلك التي تمثل جماعة متحدية للدولة بشكل عام. وتهتم النظرية بالأساس بالإجابة عن أسئلة عدة: **أولًا**، لماذا تظهر الحركات الاجتماعية وما هي أهدافها؟ **ثانيًا**، لماذا يلجأ المواطنون إلى الاعتراض والتظاهر وغيرهما من الأنشطة المضادة للنظام؟ **ثالثًا**: على أي أساس تختار الحركات الاجتماعية استراتيجياتها؟ وتستند التجليات الحديثة[1] لنظرية الحركات الاجتماعية إلى ثلاثة عناصر

(1) اهتمت المساهمات الأولى للنظرية بالنواحي النفسية لشرح ظهور الحركات الاجتماعية. وطبقًا لهذه النظرة فإن القيود الهيكلية الناتجة من عمليات التصنيع والتحديث وعدم الاستقرار الاقتصادي والخلل الاجتماعي أدت إلى مشاعر عزلة ويأس اجتماعي. وشجعت هذه المشاعر الأفراد على الانضمام إلى الحركات الاجتماعية والمشاركة في الاحتجاجات. وووجه هذا الاقتراب من الحركات الاجتماعية بنقد شديد لنظرته إلى النظام على أنه ساكن (Static). وألقى منتقدو هذا التوجه الضوء على حقيقة أنه على الرغم من أن القيود الهيكلية أكثر كثيرًا في الدول الأكثر فقرًا والأقل ديمقراطية، فإن الحركات الاجتماعية فيها أقل من نظيرتها في الدول الأكثر ديمقراطية. كان لهذه الانتقادات أثرها في ظهور تفسيرات أخرى تنطلق من السلوك العقلاني الرشيد لا بالرجوع إلى الحالة النفسية. أدت هذه النظرة الجديدة إلى الحركات الاجتماعية إلى تطوير نظريات ومفاهيم تفسيرية لا تتناول بالتفسير ظهور الحركات الاجتماعية فحسب بل تقدم تفسيرًا لتطور تلك الحركات أيضًا، محولة التركيز من على الفرد باعتباره وحدة تحليل إلى الحركات الاجتماعية مجموعةً أو تنظيمًا باعتبارها وحدة تحليل. للاطلاع على =

أساسية لفهم مثل هذه الحركات: هيكل الفرص السياسية[2] (Political Opportunity Structure)، موارد التعبئة[3] (Resource Mobilization)، والأطر (Framing).

تركز الدراسة على البعد الخاص بالأطر (Framing) الذي يهتم بأسلوب التعبير عن الأفكار والأهداف والوسائل المستخدمة لتحقيقها. بيد أن اهتمام الدراسة ليس مقصورًا على الأفكار في حد ذاتها بقدر الاهتمام بالتفاعل بين كل من الأفكار والتنظيم والبيئة[4]. وتقتصر الدراسة في تعريفها البيئة على

= التوجهات الأولى للنظرية، انظر: Ralph H. Turner [and] Lewis M. Killian, *Collective Behavior*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J: Prentice-Hall, [1972]), and William Komhauser, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1959]).

وعن انتقاد هذا التوجه، انظر: Sidney G. Tarrow, «Political Opportunities and Constraints,» in: Sidney G. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1998).

(2) يشير هذا المصطلح إلى العلاقة بين الحركة الاجتماعية وبيئتها، خصوصًا البيئة السياسية. وطوّر المفهوم في بدايته لشرح صعود الحركات الاجتماعية الاحتجاجية في إطار النظم الديمقراطية. وكان التركيز بالأساس على درجة انفتاح النظام السياسي وقدرته وكذلك على تشكيلة النخبة. وهناك من حاول في ما بعد أن يستفيد من هذا الإطار لفهم جهد التعبئة في النظم غير الديمقراطية، خصوصًا في ما يتعلق بالحركات الإسلامية. وبناء على هذا، أضافوا عناصر عدة إلى تعريف هيكل الفرص السياسية: 1- إمكانية الوصول إلى السياسة المؤسسية (Institutionalized Politics)، 2 - طبيعة قمع الدولة (Nature of State Repression). للمزيد عن هذا المصطلح، انظر: Peter K. Eisinger, «The Conditions of Protest Behaviour in American Cities,» *American Political Science Review*, vol. 67, no. 1 (March 1973); David S. Meyer and Debra C. Minkoff, «Conceptualizing Political Opportunity,» *Social Forces*, vol. 82, no. 4 (2004), and J. Craig Jenkins and Bert Klandermans, «The Politics of Social Protest,» in: J. Craig Jenkins and Bert Klandermans, eds., *The Politics of Social Protest: Comparative Perspectives on States and Social Movements* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

(3) يشير هذا المفهوم إلى أشكال المنظمات والموارد المتاحة للحركات الاجتماعية. وفي هذا السياق يكون الاهتمام بالمؤسسات الرسمية (البرلمان والأحزاب والنقابات)، وكذلك غير الرسمية (الشبكات الاجتماعية وبناء التحالفات والتظاهر). وتعد الموارد غير الرسمية الأكثر انتشارًا في الدول الأقل انفتاحًا من الناحية الديمقراطية حيث السعي وراء الموارد الرسمية غالبًا ما يثير عداء النظام ويكون سببًا في انتهاجه سياسات قمعية. للمزيد عن هذا المفهوم، انظر: Quintan Wiktorowicz, «Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory,» in: Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004).

(4) عن هذا المفهوم، انظر: Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996).

الإطار السياسي الذي تجري العملية الانتخابية فيه، وبصورة أكثر تحديدًا النظام الانتخابي، وكذلك الخطاب والبرامج السياسية للتيارات غير الإسلامية على الساحة المصرية. ويعد أسلوب المقارنة من أكثر الأساليب الملائمة لغرض الدراسة لأن صعود الإسلاميين كان مقابله فشلًا للتيار العلماني «المدني».

تقوم الدراسة على افتراض أساس هو أن الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة لا يمثل صعودًا للإسلاميين بقدر ما هو تعبير عن فشل النخب العلمانية في تقديم بديل سياسي واقتصادي وأخلاقي للفكرة الإسلامية.

أولًا: التفسيرات الهيكلية لتفسير الصعود الإسلامي

دارت التبريرات التي ساقها الطرف الخاسر - مدعومًا من الإعلام بصوره كلها - حول أثر الأمية والفقر في خيارات الناخبين، ما يجعلهم صيدًا سهلًا للرشاوى الانتخابية (العينية أو المادية) أو للتغرير باسم الدين. والحقيقة أن مثل هذه الافتراضات التي يُتحدث عنها على أنها حقائق لم تخضع للاختبار العلمي، وحتى عندما يحدث ذلك لا يسلط الضوء عليها. وهذا ما ستناقشه الدراسة في هذا المبحث.

مثلت نتائج استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 المتعلقة بالتعديلات الدستورية - التي وافق فيها 77 في المئة من الأصوات الصحيحة المشاركة على مسار التعديلات الدستورية في مقابل رفض 23 في المئة - صدمة لتيار المعارضة، خصوصًا في شقها العلماني، وكانت بداية لحالة الاستقطاب الحادة التي تعيشها مصر حاليًا. وكما لم تحاول التيارات المعارضة لمسار «الانتخابات أولًا» أن تتفهم لماذا اختار الناخبون هذا المسار بدلًا من مسار «الدستور أولًا»، لم تتفهم أيضًا - على الرغم من توقع كثيرين من المراقبين - نتائج الانتخابات البرلمانية التي منحت الإسلاميين ما يقرب من 70 في المئة من مقاعد مجلس الشعب . وبدلًا من القيام بعملية مراجعة للذات وللخطاب والاستراتيجيات المستخدمة في التعامل مع الهيئة الناخبة، تعالت الأصوات المبررة لهذه النتائج

استنادًا إلى فقر الناخبين وجهلهم. صحيح أن نسبة الأمية في مصر تصل إلى 40 في المئة، وهناك 40 في المئة أيضًا من المصريين يعيشون على أقل من دولارين في اليوم، إلا أن حديث النخبة المعارضة اعتمد على إطلاق هذه المقولات من دون اختبار حقيقي لها، خصوصًا أن نسبة المشاركة في استفتاء 19 آذار/ مارس بلغت 41 في المئة، ووصلت إلى ما يقرب من 52 في المئة الانتخابات البرلمانية وهي نسب عالية نسبيًا إذا ما قورنت بنسبة المشاركة التي اعتادت مصر عليها في السابق[5].

لنُلقِ نظرة على طبيعة هذه العلاقة في ما يتعلق باستفتاء 19 آذار/ مارس، والاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، والانتخابات البرلمانية. شهد المناخ السياسي في مصر إبان استفتاء آذار/ مارس والانتخابات البرلمانية إرهاصات ثم تعميقًا لاستقطاب سياسي بين القوى الإسلامية من جهة والعلمانية من جهة أخرى، سرعان ما تطور إلى استقطاب متصاعد وعنيف بالمعنى اللفظي للكلمة مع الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012.

ثانيًا: العلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء

كان استفتاء 19 آذار/ مارس أول موقعة انتخابية تشهدها مصر بعد الثورة. فبعد تولّي المجلس العسكري إدارة شؤون البلاد في 11 شباط/ فبراير 2011، علّق العمل بدستور عام 1971 وألّف لجنة من القانونيين لتعديل بعض المواد في الدستور محل الانتقاد حتى يمكن بناء عليها إجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسية. ألّفت اللجنة برئاسة المستشار طارق البشري وجرى الاستفتاء على إحدى عشرة مادة جرى تعديلها[6]. وكان أبرز هذه

(5) للاطلاع على الإحصائيات الخاصة بالانتخابات والاستفتاءات المصرية، انظر موقع اللجنة العليا للانتخابات: http://www.elections.eg/

(6) على الرغم من أن الاستفتاء على التعديلات الدستورية لإحدى عشرة مادة، فإن الإعلان الدستوري الصادر بهذه المواد في 30 آذار/ مارس 2011 ضم 63 مادة من بينها مبادئ وأحكام عامة مثل دين الدولة ولغتها، وأخرى خاصة باختصاصات المجلس الأعلى للقوات المسلحة، واختصاصات =

المواد ما يتعلق بوضع حد أقصى لفترة الرئاسة بمدتين كل منها أربع سنوات وتيسير شروط الترشح للرئاسة. كما نصت التعديلات على ضرورة الإشراف القضائي الكامل على الانتخابات، وإلزام الرئيس بتعيين نائب واحد على الأقل. إلا أن أهم البنود التي تضمنتها التعديلات هي تلك الخاصة بتشكيل لجنة لصوغ دستور جديد بعد الانتخابات البرلمانية حيث يختار البرلمان مئة عضو لهذه المهمة، وهي المادة التي فتحت الباب لكثير من الخلافات في شأن معايير الاختيار وشروطه(7). وعلى الرغم من الفارق الكبير بين نسبة مؤيدي مسار التعديلات (77 في المئة) وتلك الخاصة بالمعارضين (23 في المئة)، إلا أن معسكر الرافضين رأى النتيجة انعكاسًا لاستغلال التيارات الإسلامية لفقر الناخبين وجهلهم. وعندما جرى الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، جاءت نسبة الموافقة 63.8 في المئة، في حين رفض الدستور 36.2 في المئة من الناخبين(8). وعادت حجج الأمية والفقر لتتردد من جديد بصفتها أحد المبررات الأساسية لانتصار رؤية التيارات الإسلامية الأكثر تأثيرًا. إلى أي مدى تصدق هذه المقولات؟ خصوصًا عندما تعجز عن تفسير بعض الحالات.

يوضح الشكل (3 - 1) مقارنة للعلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء بين آذار/ مارس 2011 وكانون الأول/ ديسمبر 2012.

= مجلس الوزراء وغيرها من المواد التي لم تكن ضمن المواد المستفتى عليها. وكانت من أكثر القضايا التي أثارت الاعتراض على هذا الإعلان عدم تحديد مدة بقاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة في السلطة، وكذلك خلا من تحديد معايير اختيار اللجنة التأسيسية للدستور التي وفقًا لاستفتاء آذار/ مارس يخول للبرلمان اختيار أعضائها المئة. كانت قضية الجمعية التأسيسية من القضايا المركزية في مصر ما بعد الثورة وكانت سببًا رئيسًا في تفاقم الاستقطاب ومناخ عدم الثقة الحالي. للمزيد عن إعلان 30 آذار/ مارس، انظر:

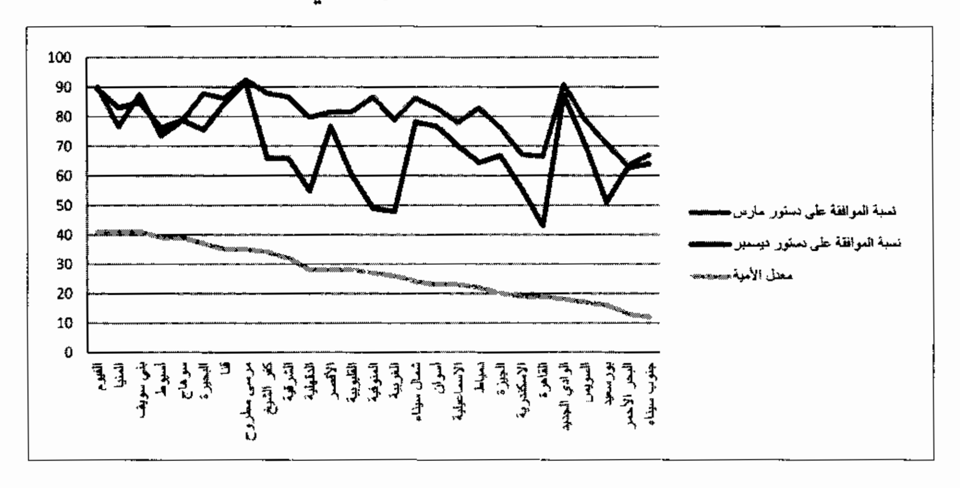
«الإعلان الدستوري 30 آذار/ مارس 2011: خطوات للخلف والشعب يتطلع للأمام،» الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، http://www.anhri.net/?p=28235

(7) للمزيد عن التعديلات الدستورية، انظر: http://referendum2011.elections.eg/constitutional-amendments/2011-03-11-22-18-43.html

(8) عن نتائج الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، انظر: https://referendum2012.elections.eg/results/referendum-results

الشكل (3 – 1)

العلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء



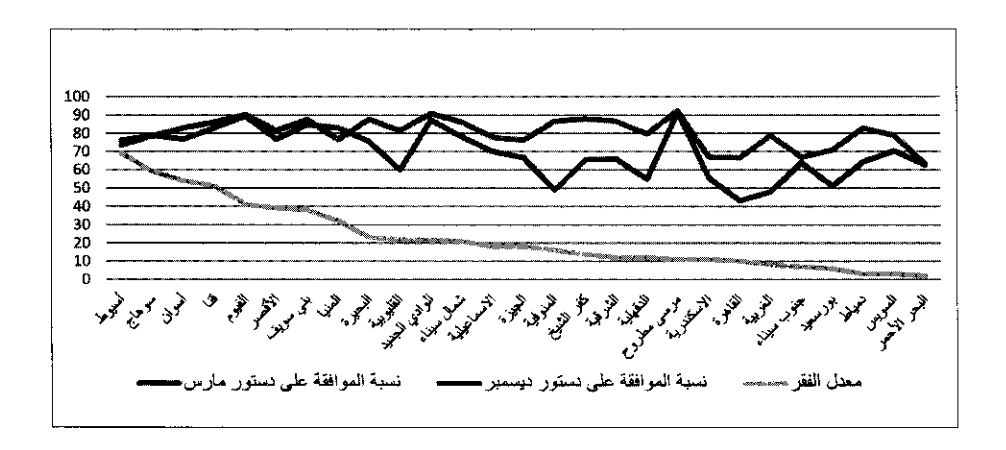
يتضح من الشكل أن العلاقة بين معدل الأمية والموافقة في الاستفتاء لا تستقيم في الحالات كلها. على سبيل المثال، وافقت محافظة الوادي الجديد – وهي واحدة من أدنى معدلات الأمية في الجمهورية (أقل من نظيرتها في القاهرة) – على التعديلات الدستورية بنسبة 90.9 في المئة متفوقة بذلك على محافظة الفيوم صاحبة أعلى معدل للأمية في الجمهورية التي وافقت على التعديلات الدستورية بنسبة 90.2 في المئة، كما وافقت على الدستور بنسبة 87.3 في المئة مقتربة بذلك مع الفيوم التي وافقت على الدستور بنسبة 89.5 في المئة. كما أن محافظة جنوب سيناء تتمتع بأقل معدل أمية على مستوى الجمهورية، ومع ذلك فإنها من المحافظات التي سبق وأيدت استفتاء آذار/ مارس بنسبة 66.9 في المئة، كما وافقت على الدستور في استفتاء كانون الأول/ ديسمبر بنسبة 63.9 في المئة. كما أن محافظة مثل البحر الأحمر وهي من أقل معدلات الأمية (13 في المئة) ساندت استفتاء آذار/ مارس بـ 63.4 في المئة، واختارت حمدين صباحي في الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة، ثم وافقت على الدستور بنسبة 62.6 في المئة، وهي من المحافظات التي تغيرت فيها نسبة الموافقة تغيرًا ضئيلًا. كذلك فإن محافظة الوادي الجديد التي يقل معدل الأمية فيها عنه في القاهرة، وافقت على

تعديـلات آذار/ مارس بنسـبة 90 فـي المئة، واسـتفتاء كانون الأول/ ديسـمبر بنسبة 87.3 في المئة.

ثالثًا: العلاقة بين معدل الفقر ونسبة الموافقة في الاستفتاء

الشكل (3 - 2)

العلاقة بين معدل الفقر ونسبة الموافقة في الاستفتاء



يتضـح أيضًـا مـن الشـكل (3 - 2) أن العلاقـة بيـن معـدل الفقـر ونسـبة الموافقة على الاسـتفتاء ليست مطردة في الأوقات كلها، فمحافظات مثل البحر الأحمـر والسـويس ودمياط تكـون معـدلات الفقر فيهـا منخفضة نسـبيًا مقارنة بباقي محافظات الجمهورية ومع ذلك فإن متوسـط نسـبة موافقتها على دسـتور آذار/ مـارس كانـت 75 في المئـة، وفي كانون الأول/ ديسـمبر بلغـت نحو 66 في المئة. كما أن محافظة مثل بورسـعيد - ذات معـدل الفقر المنخفض (6 في المئـة) - كانت قد وافقـت على تعديـلات آذار/ مارس بنسـبة 70.8 في المئة، لكنها اختارت دعم صباحي في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسـة، ووافقت على الدسـتور بأغلبية بسـيطة هـي 51 فـي المئة، ما يـدل على أنها ليسـت من المحافظات التي يتمتع فيها التيار الإسـلامي بنفوذ واضح. وهذا يؤكد أن نسب الموافقة فـي الاسـتفتاءات لا تنتج بالضرورة مـن ضغط الفقـر أو الجهل الذي

يسـهل من التلاعـب بالمشـاعر الدينيـة. والواقع أن الاسـتناد إلى معـدل الأمية والفقـر لتبرير الفشـل فـي الانتخابات يدخل ضمـن الحجج السـهلة للمعارضة التـي لا تتطلب منها مراجعـة الذات هي الأخـرى، لأنها ببسـاطة لا تعتبر نتائج الاسـتفتاءات أو الانتخابـات معيـارًا للحقيقـة بقـدر ما هـي معيار لمدى رشـد الناخبين أو جهلهم بما هو أصلح لهم[9].

يتضـح الأمـر أكثـر عنـد قـراءة نتيجـة الانتخابـات البرلمانيـة لعـام 2011/ 2012، ففـي تحليلـه الديموغرافي لنتائج الانتخابـات، قدم أحمد عبد القـادر تحليـلًا لاثني عشـر مؤشـرًا ديموغرافيًا ودراسـة لمدى ارتبـاط كل منها بمعدلات التصويت لكل من الأحزاب والتكتـلات التي حصلت على ما يقرب من 90 في المئة من إجمالي أصوات القوائم[10].

يلخـص الجـدول (3 - 1) نتائـج الدراسـة فـي مـا يتعلق بحـزب الحرية والعدالة (الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين).

الجدول (3 - 1)

نتائج الدراسة في ما يتعلق بحزب الحرية والعدالة

المؤشر	مستوى الفقر	معدل التسجيل الانتخابي	نسبة الذكور في المسجلين انتخابيًا	نسبة الحضر
معدل الارتباط	0.0366	0.0408 -	0.0468 -	0.0751 -

المؤشر	متوسط السن	معدل البطالة	الكثافة السكانية	نسبة الأمية
معدل الارتباط	0.0055	0.1422 -	0.2155	0.0812

يتبع

(9) Samuel Tadros, «Egypt's Elections: Why the Islamists Won,» *World Affairs*, Available at: http://www.worldaffairsjournal.org/article/egypt %E2 %80 %99s-elections-why-islamists-won

(10) للاطلاع على الدراسـة: أحمد عبد القادر، «الانتخابات البرلمانية المصرية 2011-2012: تحليـل ديموجرافـي،» http://voiceofegypt.org/2012ParliamentaryElections/Arabic %20Summary %20 %20Egyptian %20Parliamentary %20Elections %202011-2012.htm

تابع

المؤشر	نسبة الناخبين من دون مؤهل	نسبة الناخبين ذوي التعليم المتوسط	نسبة الناخبين ذوي التعليم الجامعي	نسبة الطلبة
معدل الارتباط	0.0030 –	0.1744 –	0.1473	0.0325

المعدل اللازم لترجيح الارتباط: 0.297

نقلًا عن: أحمد عبد القادر. «الانتخابات البرلمانية المصرية 2011 – 2012: تحليل ديموجرافي».

كما تشير النتائج، لا توجد علاقة ارتباط قوية بين أي من المؤشرات التي اعتمدتها الدراسة والتصويت لمصلحة حزب الحرية والعدالة. وهذا يدل على أن الحزب، وبالتالي جماعة الإخوان، لديه قاعدة تأييد من بين فئات الشعب المختلفة من دون تمييز لقطاع معين، ما يؤكد عدم صحة ما تداولته القوى المعارضة من أن جماعة الإخوان تفوز بأصوات الفقراء والأميين[11]. وتشير هذه النتائج إلى كيف استفاد حزب الحرية والعدالة من دعم الشرائح الأكبر من الطبقة المتوسطة من المهنيين والقطاع الخاص الذين يعانون سوء الأوضاع الاقتصادية إلى جانب الشرائح المتدينة المؤيدة تقليديًا لهذا الحزب، حيث يشير التصويت الكبير للحزب في الانتخابات البرلمانية إلى نجاحه آنذاك في توسيع قاعدة مؤيديه واستقطاب شرائح واسعة من الناخبين من طبقات اجتماعية مختلفة غير القاعدة التقليدية الموالية له. وعززت دراسة قام بها المركز الدانماركي للسياسات الدولية من هذه النتائج عندما أوضحت أن الفقراء لا يصوتون بالضرورة للإخوان، وأن حزب الحرية والعدالة يعكس

---

(11) تختلف هذه النتائج قليلًا عند تطبيقها على حزب النور، حيث تشير الدراسة إلى أن شعبية حزب النور تتمثل في شريحة محدودة من المواطنين من بين الذكور صغار السن الذين لا يحملون شهادة جامعية أو أي شهادة تعليمية وغير مسجلين بصفتهم طلابًا، وهم أقل وعيًا سياسيًا ويعيشون في المناطق ذات الكثافة السكانية المنخفضة. كما يتشابه حزب الوسط مع حزب الحرية والعدالة من حيث عدم ارتباط أي من المؤشرات الديموغرافية بمعدلات التصويت للحزب، ما يشير إلى عدم ارتباط الحزب بشريحة اجتماعية معينة. انظر: عبد القادر، «الانتخابات البرلمانية المصرية».

سمات الحزب الشعبي الذي لا يرتبط بطبقة اجتماعية أو اقتصادية معينة(12).

في ما يتصل بالانتخابات البرلمانية تحديدًا، هناك عامل من العوامل الهيكلية على درجة عالية من الأهمية، ومع ذلك لم تُسلّط الضوء عليه وتعمّد التيار المعارض التركيز على عاملي الفقر والمرض. ويتصل هذا العامل بالنظام الانتخابي وما يرتبط به من تقسيم الدوائر، وهو ما سنناقشه في المبحث التالي.

رابعًا: فتش عن النظام الانتخابي

في ظل نظام مبارك، كانت مصر مقسمة إلى 222 دائرة انتخابية، تختار كل دائرة منها مرشحين اثنين بنظام الأغلبية المطلقة(13). حابى هذا النظام العائلات المحلية في الدوائر الصغيرة التي كانت بمنزلة العمود الفقري للحزب الوطني الديمقراطي (الحزب الحاكم في ذلك الوقت). ودعم الحزب من المرشحين المحليين من خلال علاقة الراعي والعميل (Patron - client) في العديد من الدوائر باعتبارهم أعضاء في الحزب. كما جعل هذا النظام التصويت خيارًا بين مرشحين أفراد بدلًا من برامج أحزاب، ومن ثم كان الانتماء إلى قبيلة أو عائلة محلية قوية هو محك الاختيار الأساس(14). ولما تمثلت أكبر التخوفات بعد الثورة بعودة بقايا النظام السابق من خلال استمرار سيطرة العائلات المحلية على الانتخابات، جاء إصرار القوى السياسية على الأخذ بنظام القوائم لإجهاض فرص «الفلول»(15). واستقر المجلس العسكري، في محاولة منه لإرضاء جميع الأطراف، على نظام مختلط يجري فيه اختيار ثلثي قواعد

---

(12) للاطلاع على الدراسة: Jacob Mathias Wichmann, «Do the Poor Vote Islamists: Socio-Economic Explanations for the Voting Behaviour in Egypt's Elections for the People's Assembly,» *Danish Institute for International Studies (DIIS)* (January 2011), Available at: http://dipd.dk/wp-content/uploads/2012/01/Opl%C3%A6g-ved-Jakob-Wichmann.pdf

(13) للمزيد عن النظام الانتخابي في مصر قبل الثورة وبعدها، انظر: «Elections in Egypt: Analysis of the 2011 Parliamentary Electoral System,» *IFESI* (Nov. 2011), Available at: http://www.ifes.org/~/media/Files/Publications/White %20PaperReport/2011/Analysis_of_Egypts_2011_Parliamentary_Electoral_System.pdf

(14) Mazen Hassan, «The Effects of Egypt's Election Law,» *Foreign Policy*, 1/11/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/01/egypts_electoral_cunundrum

(15) لفظ أشيع بعد الثورة ويستخدم في الإشارة إلى بقايا النظام السابق وأعداء الثورة.

مجلس الشعب تبعًا لنظام القوائم الحزبية والتمثيل النسبي في دوائر أكبر من السابق حيث يراوح حجم كل دائرة بين 4 و12 مقعدًا. أما الثلث المتبقي فتجري المنافسة عليه وفقًا للانتخاب الفردي في 83 دائرة، لكل منها مرشحان اثنان. انطوى النظام الانتخابي الجديد – آنذاك – على نقاط عدة صبت في مصلحة الإسلاميين بشكل عام والإخوان المسلمين على وجه الخصوص؛ إذ قلص تضخم حجم الدوائر نفوذ العائلات المحلية، حيث انسحبت بالفعل بعض العائلات المحلية من السباق عندما أدمجت ثلاث دوائر في دائرة واحدة. أما من قرر المشاركة منهم، فوجد نفسه في تنافس مع عائلات أخرى، واستفاد الإسلاميون من هذا التشتت[16]. ويوضح ناثان براون كيف أن الكتلة التصويتية للحزب الوطني لم تكن تعتمد على ماكينة حزبية شديدة الالتزام بقدر ما كانت تمثل تجمعًا من القادة والرموز المحلية التي استغلت شهرتها في تأمين مقاعد برلمانية، وأحيانًا من خلال توظيف الرشوة والبلطجة في دوائرها أيضًا. وكانت مثل هذه التركيبة ناجحة في ظل انتخابات فردية في دوائر أصغر حجمًا، لكنها غير مهيأة للعمل في ظل بيئة انتخابية كالتي أرساها القانون الجديد[17].

أعطى النظام الانتخابي ميزة واضحة للمحافظات الريفية الصغيرة على حساب القاهرة، حيث اشترط النظام مرشحين اثنين في كل دائرة بالنظام الفردي وضعف هذا العدد في كل دائرة بنظام القائمة، على أن تُعطى المحافظات مقاعد من خلال مضاعفات الرقم ستة. على سبيل المثال، محافظة مثل مطروح التي كان يجب من الناحية الديموغرافية أن يخصص لها مقعدان، حصلت على ستة مقاعد، كما حصلت محافظة الفيوم على 18 مقعدًا، بينما كان من المفترض أن يخصص لها 14. جاء هذا على حساب المراكز الحضرية، خصوصًا القاهرة الكبرى التي خسرت وفق هذا النظام نحو 41 مقعدًا من عدد المقاعد التي كان من المفترض أن تحصل عليها وفقًا لعدد السكان. ويشير صامويل تادروس إلى

---

(16) Samuel Tadros, «Egypt's Elections: Why the Islamists Won,» *World Affairs* (March/April 2012), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/01/egypts_electoral_cunundrum.

(17) Nathan Brown, «When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success,» *The Carnegie Papers* (January 2012), Available at: http://carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf

أنه بشكل عام، حرمت المراكز الحضرية من نحو 58 مقعدًا في هذه الانتخابات البرلمانية[18].

نقطة أخرى خاصة بالنظام الانتخابي هي أن كل ناخب كان مطالبًا بالتصويت لمرشحين فرديين إلى جانب اختيار قائمة حزبية، وبما أن الدوائر في النظامين لم تكن واحدة، فإن ذلك كان يعني أن الناخبين سيصوتون في دوائر قد تكون مختلفة جذريًا عن تلك التي يقوم فيها المرشحون بحملاتهم الدعائية[19]. وفي ظل غياب برامج حزبية وأفكار أيديولوجية واضحة، عندما اضطر الناخبون إلى اختيار قائمة حزبية إلى جانب المرشحين المستقلين، اختاروا حزب المرشح المستقل الذي أعطوه أصواتهم لأنهم يعرفونه، كما أنه يقدم لهم الخدمات. وبالطبع كان الإسلاميون الأكثر استفادة من ذلك التوجه كما ساعدهم في ذلك طبيعة المرشحين الإسلاميين، حيث قدم الإخوان أقوى مرشحيهم على المقاعد الفردية، كما وضعوا رموزًا إخوانية كبيرة على مقدمة القوائم. هكذا احتفظوا بالمرشحين الأقوياء الذين يتمتعون بدعم محلي للدوائر التي يجري الانتخاب فيها بالنظام الفردي حيث تمثل شهرة الاسم والخدمات المقدمة عاملين مهمين في عملية الاختيار وتقوّي فرص قبول القائمة لدى الناخبين[20].

في المقابل، كانت الحملة الانتخابية لغير الإسلاميين غير منظمة وفوضوية، فبينما أعلن الإسلاميون عن أسماء مرشحيهم مبكرًا وتواصلوا مع الناخبين قبل الانتخابات بفترة جيدة، كان مرشحو التيارات الأخرى غير معروفين في العديد من الدوائر. كما لم تهتم الأحزاب غير الإسلامية بالعمل الخاص بجمع المعلومات والبيانات عن الدوائر وأصواتها وقضاياها ومشكلاتها الخاصة. وكأن الافتراض العام لدى هذه القوى السياسية أنه

(18) يجب الإشارة إلى أن تقسيم الدوائر وعدد المقاعد المخصصة لكل دائرة قد تناوله قانون الانتخابات الجديد بعد وضع الدستور. وجاء ذلك بعد أن أقرت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية القانون في ما يتعلق بتقسيم الدوائر. انظر: Tadros, «Egypt's Elections».

(19) Hassan, «The Effects of Egypt's Elections Law».

(20) Tadros, «Egypt's Elections».

يمكنها الفوز من خلال إمطار مشاهدي التلفزيون بالإعلانات. كما كانت جودة المرشحين المختارين ضعيفة، فالمرشحون الذين لديهم دعم قليل في دوائرهم وُضعوا في أعلى القوائم لصلاتهم داخل قيادة الحزب[21]. كما كان لاشتراط أن يكون عضو من كل اثنين في دوائر الأغلبية المطلقة من العمال أو الفلاحين أثره في تشجيع التحالفات الانتخابية بين المرشحين، حيث يسمح تكتيك الفوز - فوز[22] هذا لكل مرشح من الحصول على أصوات من المرشح الآخر لم يكن من الممكن أن يحصل عليها من دون هذا التحالف. صب هذا أيضًا في مصلحة القوى الإسلامية التي تمكنت تاريخيًا من عقد التحالفات والاستفادة منها في التوغل في معاقل العديد من المنافسين الآخرين. وشجع تضخم حجم الدوائر على عقد مثل هذه التحالفات مع مرشحي الإخوان، لأن الاعتماد على الشعبية الشخصية والنفوذ المحلي أو دعم القبائل وحدها لن يضمن الأغلبية، بينما يضمنها تنظيم متماسك يظل جماعيًا خلف مرشحه بغض النظر عن عدد المرشحين الآخرين[23].

باختصار، فإن النظام الانتخابي الذي أجريت في ظله الانتخابات البرلمانية في عام 2012 كان يتطلب تنظيمًا قويًا وبرنامجًا أيديولوجيًا واضحًا، وكان الإسلاميون وحدهم، خصوصًا الإخوان المسلمين، يتمتعون بهذه المميزات.

خامسًا: لماذا فاز الإخوان؟

تتبنى الدراسة اقتراب مونسون من صعود حركة الإخوان المسلمين في بداية نشأتها من حيث التركيز على التفاعل بين الأفكار والأنشطة والبيئة. يرى مونسون أن صعود جماعة الإخوان ارتبط تاريخيًا بالطريقة التي ربطت الجماعة

---

(21) Tadros, «Egypt's Elections».

(22) وفقًا لنظرية المباريات، يشير وضع الفوز- فوز (Win-Win Situation) أو المباراة اللاصفرية إلى موقف يحقق فيه التعاون والمشاركة والحلول الوسط المنفعة لجميع الأطراف ذات الصلة. للمزيد من التفاصيل، انظر: http://www-cs-faculty.stanford.edu/~eroberts/courses/soco/projects/1998-99/game-theory/nonzero.html

(23) Hassan, «The Effects of Egypt's Elections Law».

بها رسـالتها ذات الطابع الإسـلامي بهيكلها التنظيمي وأنشـطتها واستراتيجياتها من ناحيـة، والحيـاة اليوميـة للمصريـين من ناحيـة أخـرى. فوفقًا لهـذا الرأي، اسـتطاعت الجماعـة منـذ بدايـة نشـأتها الربط بيـن المشـاكل الكبـرى وطريقة المعيشة اليومية للمسلمين، وكانت نقطة انطلاقها هي أن ابتعاد الناس من الدين وتزايد الطابع العلماني الغربي في حياتهم أديا إلى الانحلال والفقر. يرتبط بهذه الرسـالة هيكل تنظيمـي ذو أنواع ثلاثـة من العضويـة عمل على جـذب الأفراد للتواصل الجزئـي والتدريجي مع أيديولوجيا الجماعة. هكـذا تداخلت الأفكار مـع الهيـكل التنظيمـي: يقدم الأخيـر الأسـاس للتعرف إلـى الأفـكار وتعليمها بطريقة متوافقة مع الخبرات اليومية وحاجات المصريين[24].

لا شـك فـي أن ثـورة الخامس والعشـرين مـن ينايـر فتحت المجـال أمام حركة الإخوان المسـلمين. بيد أن السـؤال المهم هنـا: إذا لم يكن قـادة التغيير أو الداعون إليه من المنتمين إلى التيار الإسـلامي بالأسـاس، فلمـاذا كان التيار الإسـلامي دون غيـره هو الذي حصـد ثمار الثورة؟ تجدر الإشـارة هنـا إلى أن ما تقصده الدراسـة بالبيئة السياسـية لا يعني توجه النظام السياسي تجاه الحركة فحسـب، بل معني بالأسـاس بالفواعل السياسـية الأخرى وحظوظها من التعبئة السياسـية مقارنـة بالحركة محل الدراسـة. تمثلت الفواعل السياسـية الأساسـية في مصر بعـد الثورة، إضافة إلى الإخوان المسـلمين والتيار الإسـلامي بشـكل عام، بالمجلس العسـكري (الجيش)، علاوة على المعارضـة والثوار. ولما كان المجلس العسـكري أو الجيش بصفة عامة ليس طرفًا فـي العملية الانتخابية من حيـث الاختيـار بينه وبيـن غيره مـن الفواعل السياسـية - مع الاعتـراف بالدور الكبيـر الـذي أداه فـي المرحلة الانتقاليـة والثقل السياسـي الـذي كان ولا يزال متمتعًا به - فإن دراسـة العلاقة بين الأفكار، وما يرتبط بها من أنشـطة، بالتنظيم لن تكـون مقصورة علـى جماعة الإخوان فحسـب بـل على الفواعل السياسـية الأخرى أيضًا المتمثلة بالمعارضة العلمانية والتيارات الثورية.

(24) Ziad Munson, «Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood,» *The Sociological Quarterly*, vol. 42, no. 4 (2001), pp. 498-500.

1 - الهيكل التنظيمي

يرى شادي حميد أن الانتخابات ليست منافسة على الأكثر شعبية، بل ما يهم فيها هو التنظيم والاستراتيجية المتبعة. وبمقارنة هذين البعدين بين الإخوان من جانب، والأحزاب الليبرالية واليسارية والقوى الثورية الأخرى من جانب آخر، نجد أن حزب الحرية والعدالة لديه ميزة نسبية في الاثنين(25):

من الناحية **الأولى**، أي الناحية التنظيمية، فإن جماعة الإخوان تتميز بهيكل تنظيمي ممتد ومنتشر في أنحاء الجمهورية، بل ربما تكون القوة السياسية الوحيدة التي لديها تغطية في كل مكان في الدولة وقدرة على تكييف استراتيجيتها بحسب حاجات كل دائرة، بما فيها المناطق الريفية. كما يتميز الهيكل التنظيمي للجماعة بالتنوع في ما يتعلق بدرجة الالتزام الأيديولوجي. ويبرز هذا أكثر ما يكون في هيكل العضوية الذي يراوح من مجرد تسجيل الاسم وسداد رسوم بسيطة، إلى درجتين أعلى من العضوية تتزايد فيهما المسؤولية المادية والتنظيمية، كما تزداد فيهما درجة الالتزام الأيديولوجي(26). وقد يفسر مثل هذا التنوع في هيكل العضوية نتائج الانتخابات البرلمانية التي - كما سبق وأشرنا - تشير إلى تنوع قاعدة التأييد للإخوان في ذلك الوقت.

النقطة **الثانية** هي أن جماعة الإخوان لديها استيعاب لقواعد اللعبة اكتسبتها من خبرة ثلاثة عقود نافست فيها في النقابات وكذلك في الانتخابات على المستوى القومي، الأمر الذي سهل من بناء علاقات قوية مع مختلف الدوائر الانتخابية(27). على النقيض من ذلك، نجد أن كثيرًا من الأحزاب الأخرى، خصوصًا الجديدة التي أُسِّست بعد الثورة، لم تكن قد بدأت تقدم نفسها إلى الناخبين(28). من هنا كان تركيز مسار «الدستور أولًا» على اعتبار أن المسار

(25) Shadi Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win,» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/03/how_the_muslim_brotherhood_will_win

(26) Munson, p. 503.

(27) Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win».

(28) Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win».

الآخر سيعجّل من الانتخابات ومن ثم لا يتيح لمثل هذه الأحزاب الوليدة الفرصة للتنظيم بشكل جيد. وعلى الرغم من وجود قدر كبير من الصحة في هذا المنطق، فإنه غير واقعي حيث إن بناء قواعد وشبكات من المناصرين على مستوى الدولة ككل عملية تتطلب عملًا منظمًا لسنوات ولم يكن لتأخير أشهر عدة ليُحدث فارقًا كبيرًا في النتائج[29]. كما يبدو أن الضعف التنظيمي لكثير من أحزاب المعارضة في مصر الثورة لا يرجع إلى حداثتها فحسب، بل إلى عدم جديتها في القيام بالعمل التنظيمي الشاق. وتشير ماريا أوتواي في هذا الصدد إلى وصف المتحدث باسم التيار الشعبي لطبيعة التنظيم على أنه ملتقى للحوار أكثر من كونه حزبًا سياسيًا تقليديًا. لذلك فهي ترى أن كثيرًا من أحزاب المعارضة يركز على الحوارات والمناقشات في الصالونات الثقافية ووسائل الإعلام أكثر من الاهتمام بإنشاء آليات حزبية[30].

يرتبط الضعف التنظيمي أيضًا بدرجة الالتزام التنظيمي الذي تتمتع به جماعة الإخوان بميزة لا يستطيع الكثير من الأحزاب حتى التطلع إليها[31]. أدى ضعف هذا الالتزام لدى أحزاب المعارضة العلمانية إلى نوع من الصراع والتنافس داخل هذه الأحزاب عند الاتفاق على وضع الأسماء في القوائم الانتخابية إبان الانتخابات البرلمانية، بينما لم يمثل هذا إشكالية كبيرة لجماعة الإخوان وحزب الحرية والعدالة. انتهى الأمر بأن وضعت الأسماء في قوائم أحزاب المعارضة وفقًا للنفوذ الشخصي أو القرب من دوائر صنع القرار في الحزب من دون أن يكون المعيار هو شعبية المرشح داخل دائرته، وقد يفسر هذا الأداء السيئ للمعارضة في الانتخابات البرلمانية في عام 2012.

(29) Brown, «When Victory Becomes an Option».

(30) Marina Ottaway, «The Resistible Rise of Islamist Parties.» *Wilson Center, Viewpoints,* no. 23 (2013), p. 5, Available at: http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/resistible_rise_islamist_parties.pdf

(31) طبقًا لشادي حميد فإن الالتزام متجذر بعمق في ثقافة التنظيم، حيث يتلقى كل عضو محتوى تعليميًا صارمًا ويصبح جزءًا مما يسمى أسرة تلتقي أسبوعيًا. فإذا قرر عضو ألا يذهب إلى مراكز الاقتراع يوم الانتخابات فسيعرف الآخرون، وبالتالي مع نظام انتخابي معقد حسابيًا، فإن معرفة الدائرة يعد من العوامل المهمة جدًا. Hamid, «How Egypt's MB Will Win».

كما تمثل القيادة المنقسمة، وفقًا لأوتواي، أحد أسباب ضعف أداء أحزاب المعارضة ومعوقًا أساسيًا لظهور معارضة فاعلة. فعلى الرغم من أن التنافس موجود أيضًا داخل التيار الإسلامي، كما ترى أوتواي، فإن ولاءهم للفكرة المشتركة وحقيقة أنهم يشغلون مواقع القوة الآن يجعلان من احتواء المنافسة من دون تشجيع الانشقاقات ضرورة سياسية. ويختلف هذا تمامًا عن الوضع داخل الأحزاب وبين القادة العلمانيين بسبب غلبة الطموح الشخصي عند كثيرين منهم[32]، حيث يؤمن كثيرون من قيادات هذه التيارات، كما أشارت أوتواي، بالفردية، ويجيد العديد منهم، بحكم الثقافة والمهنة، الأنشطة الفردية الخالصة مثل الكتابة، والتحدث في وسائل الإعلام. ويؤدي هذا إلى أن تصبح وسيلة البقاء في اللعبة السياسية هي تكوين تنظيماتهم الخاصة بهم لأن التوحد في حركة معارضة قوية من شأنه أن يبعدهم من الأضواء بصفتهم أفرادًا. ويوضح هذا، في جزء منه، طبيعة التنظيم في هذه الأحزاب وكيف أن كثيرًا منها لم يطور هويته بعيدًا من مؤسسها، ولذلك فمن غير المحتمل استمرار أي من هذه التنظيمات من دون المؤسس الأصلي، لأنه ليس هناك تنظيم حقيقي[33]. وكان هذا أوضح ما يكون في الانتخابات الرئاسية التي ظهر فيها مرشح الجماعة، محمد مرسي، ممثلًا لفكرة ما وتيار معين، لذلك لم يكن من الصعب على كوادر الجماعة ومناصريها أن يحولوا تأييدهم من خيرت الشاطر، مرشح الجماعة الأصلي المستبعد من الانتخابات الرئاسية، إلى محمد مرسي، المرشح الاحتياطي، فالحملة دارت حول مشروع بالأساس ولم تدُر حول شخص المرشح في المقام الأول.

في المقابل، فإن التيارات العلمانية المدنية لم تستطع الاتفاق على مرشح واحد لمواجهة مرشح النظام السابق (أحمد شفيق) ومرشح الجماعة (محمد

---

(32) اتضح هذا التنافس أكبر ما يكون في انتخابات الرئاسة حيث كان من الممكن للمعارضة أن تختار مرشحًا واحدًا للرئاسة، لكنهم فتتوا الأصوات بين أبو الفتوح وموسى وصباحي. انظر: H. Hellyer, «The Revolution Continues» - No Longer a Slogan in Egypt,» *Brookings*, 5/3/2012, Available at: http://www.brookings.edu/research/opinions/2013/03/05-revolution-egypt-hellyer.

(33) Ottaway, pp. 6-7.

مرسي). ودارت حملات المرشحين بالأساس حول شخصهم ومواقفهم السياسية التي لم تخلُ في كثير من الأحيان من الدعاية السلبية ضد المنافسين.

2 - الأطر المستخدمة في الحملات الانتخابية

ارتبطت رسالة الإخوان المسلمين منذ نشأتها بالحياة اليومية للمصريين وتشابه محتواها مع كثير من المعتقدات المصرية التقليدية. وحاولت الجماعة تقديم ما يمكن تشبيهه بوصفة إسلامية للحياة اليومية، أي إنها مست الجوانب المختلفة لحياة الفرد من الناحية الروحية والمعنوية. كانت هذه هي قوة المحتوى الأيديولوجي لرسالتها، كما أوضح مونسون[34]، وهو النهج الذي حرص الإخوان على استمراره في حملاتهم الانتخابية المختلفة بعد الثورة. ويلاحَظ أن الخطاب السياسي للجماعة وحزب الحرية والعدالة ابتعد، خصوصًا في الفترة التالية للثورة مباشرة، من استخدام الإشارات الإسلامية، الأمر الذي اختلف قليلًا في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية، ثم عاد وخفت في الجولة الثانية، وإن استمر التشديد على الجوانب الروحية كما انعكس في البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة. على سبيل المثال، في الحديث عن خصائص الدولة، نص برنامج الحزب على أن الدولة التي يتبناها هي «الدولة الإسلامية الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تقوم على مرجعية الشريعة الإسلامية، والشريعة بطبيعتها تنظم الجوانب العقائدية والتعبدية والأخلاقية، وتنظم أيضًا مختلف جوانب الحياة للمسلمين والمشاركين لهم في الوطن». كما جاءت رؤية الحزب لبناء الإنسان المصري منطلقة من كون الإنسان «قيمة كبرى في ذاته، خلقه الله وكرّمه... ومن هنا كانت أهمية بناء الإنسان المصري بشخصيته المتكاملة روحيًا وفكريًا وعلميًا وبدنيًا لإعداد جيل ملتزم خلقيًا وناضج فكريًا ومنتمٍ وطنيًا...»[35].

---

(34) Munson, p. 504.

(35) البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة، انظر: http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx

بشكل عام، خاض الإخوان وحزب الحرية والعدالة الحملات الانتخابية بشعارات وأطر فكرية تمسّ حياة المواطنين اليومية. وضعا كلًا من استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 والاستفتاء على الدستور في عام 2012 في إطار الاستقرار ودفع عجلة الإنتاج، وهي كلها أفكار متوافقة مع الثقافة المصرية التي تتسم بالمحافظة إلى حد كبير. كما أن حالة الانفلات الأمني وكثرة الحركات الاحتجاجية ذات المطالب الفئوية أو السياسية وما ارتبط بها من تعطيل للمرور وقطع للطرق، أفرزت حالة من الضجر لدى قطاعات كبيرة من المصريين التي أصبح الاستقرار والأمن مطلبين أساسيين لها. ومن ثم لم يكن الخطاب الديني للتيارات الإسلامية - كما يُعتقد - هو المفسر فحسب لتوجهات الصناديق، بل محتوى الأفكار التي عبّر عنها التيار الإسلامي، وبصفة خاصة حزب الحرية والعدالة. يظهر هذا جليًا أيضًا في الانتخابات البرلمانية حيث ركز مرشحو الإخوان وحزب الحرية والعدالة خطابهم على كيفية التغلب على الفقر ومحاربة الفساد وتحقيق العدالة الاجتماعية(36). هكذا تفاعلت رسالة الحزب مع الهيكل التنظيمي الممتد وطبيعة النظام الانتخابي الذي يتطلب الأكثر تنظيمًا لإقناع الجزء الأكبر من الناخبين بمساندة وجهة نظر الحزب في الاستفتاءات، وبالتصويت للحزب في الانتخابات البرلمانية.

على العكس من ذلك نجد خطابات المعارضة في مصر. فمن ناحية لم تبذل القوى المعارضة جهدًا لتقيم جسورًا قوية بين معتقداتها ومعتقدات السواد الأعظم من المجتمع المصري(37)، بل وظهرت في مواقف أخرى كأنها منفصلة عن الواقع المصري. على سبيل المثال، انتقد محمد البرادعي، الرئيس السابق للوكالة الدولة للطاقة الذرية ومؤسس حزب الدستور وأحد

---

(36) Khalil al- Anani, «Islamists Parties Post-Arab Spring,» *Mediterranean Politics*, vol. 17, Issue 3 (2012).

(37) يشير مونسون إلى هذه الأسباب نفسها في تفسير استمرار التيارات الإسلامية في الوقت الذي اندثرت فيها الجماعات الشيوعية في مصر. فهو يرى أن الشيوعية لم يكن لديها كثير لتقوله عن الحياة اليومية والسلوك اليومي لمسانديها خارج إطار الاجتماعات والتظاهرات والاعتصامات، أي إنها افتقدت عمق وشمولية الرسالة الإسلامية الخاصة بجماعة الإخوان. للمزيد من التفاصيل: Munson, pp. 505-506.

أقطاب المعارضة حينها في مصر، مسوّدة الدستور التي طرحت للاستفتاء في كانون الأول/ ديسمبر 2012 على اعتبار أنها لا تكفل حرية الاعتقاد بدليل أنها تعترف بأصحاب الديانات السماوية الثلاث فقط، ومن ثم فإن طائفة مثل البوذيين لن يسمح لهم بحرية إقامة المعابد أو ممارسة شعائر دينهم بحرية في مصر[38]. لا يدل تعليق كهذا إلا على الانفصال عن الواقع المصري الذي لا يوجد فيه بوذيون أصلًا، كما أنه يتناقض مع تصريحات سابقة للبرادعي يقول فيها إنه يقبل المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة هي المصدر الأساس للتشريع، والشريعة، في أكثر تعريفاتها المتداولة، لا تعترف إلا بالأديان السماوية. كما كان لمحاولة بعض رموز المعارضة، خصوصًا في شقها الليبرالي، إدخال العنصر الخارجي في معادلة الدستور أثره في إثارة حفيظة قطاع كبير من المصريين الذين ما زال ميراث التدخل الأجنبي المباشر وغير المباشر يمثّل جانبًا كبيرًا من ذاكرتهم التاريخية[39]. ومن ثم عكس هذا قدرًا من عدم فهم رؤية الأغلبية العظمى من المصريين. وتنطوي مداعبة مشاعر الغرب على اعتقاد المعارضة، كما تقول ليزلي كامبل، أن المجتمع الدولي سوف ينهض لإنقاذهم عند مرحلة معينة من خلال الضغط على الإسلاميين في السلطة لضم الجماعات العلمانية وإعادة تقسيم كعكة السلطة. وترى أن مثل

---

(38) يمكن مشاهدة حديث البرادعي مع الإعلامي محمود سعد على قناة النهار عن هذا الموضوع على الرابط التالي: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=Ialp5PcNIc4#!

(39) انظر حديث البرادعي مع مجلة دير **شبيجل** الألمانية التي تحدث فيها عن الهولوكوست على الرابط التالي: http://www.spiegel.de/international/world/spiegel-speaks-with-elbaradei-on-the-situation-in-egypt-a-869309.html

أيضًا ما أثاره عمرو حمزاوي - أستاذ العلوم السياسية وأحد رموز التيار الليبرالي - في مقالته عن أن دستور مصر ليس قضية داخلية، وأن «واجب الأحزاب والتيارات ومنظمات المجتمع المدنى والشخصيات العامة التي تدافع بجدية عن الحقوق والحريات ومدنية الدولة في الدستور الجديد، ولا تساوم عليها لحسابات شخصية أو حزبية ضيقة، أن تتواصل مع الدوائر الدولية وعبرها مع الرأي العام العالمي لإجلاء موقفها من الدستور وتفسير تحفظاتها على بعض مواده ونصوصه. ويتبع هذا توظيف القلق الدولي، الحكومي وغير الحكومي، للضغط على الإسلام السياسي للكف عن تلاعبه بالحقوق والحريات وبهوية الدولة»، انظر: عمرو حمزاوي، «دستور مصر ليس قضية داخلية فقط،» **جريدة الوطن**، 26/ 9/ 2012، http://www.elwatannews.com/news/details/53444

هذا الإحساس يؤدي إلى فقدان الدافع للمحاولة والفوز من خلال أساليب شاقة وأكثر تكلفة في الحملات الانتخابية[40].

كذلك افتقدت المعارضة في كثير من الأحيان إلى اللغة المألوفة وسهلة الفهم لعامة المجتمع. والأهم أنها افتقدت شمولية الرسالة الإسلامية التي تمس الجوانب المختلفة لحياة الفرد كما يفهمها المسلم العادي وتعرضها المؤسسات «الوسطية» مثل الأزهر في مصر. ولما كانت أوقات التحولات من أكثر اللحظات التي ينشد فيها الفرد الأمان المادي والروحي معًا، فإن الرسالة الإسلامية كانت الهيكل الأخلاقي الوحيد المتاح للمصريين بعد الثورة. صحيح أن الإسلاميين فازوا جزئيًا لأنهم كانوا الأكثر تنظيمًا في تعبئة الأصوات، لكن فوزهم كان نابعًا بالأساس من سمعتهم الطيبة التي جعلتهم الأكثر تمتعًا بالثقة من الناخبين. اكتسبوا هذه الثقة بناء على سجّلهم في تحدي النظم التسلطية القمعية في العقود السابقة، والتصور المشترك لدى المواطنين أنهم غير فاسدين وسوف يديرون الحياة العامة وفقًا للقيم الإسلامية الأساس بما فيها الرحمة والأمانة والاعتدال والتقوى والاحترام. ويلجأ المواطنون بشكل عام إلى القوى التي يثقون بها في فترات التغيرات الجذرية[41].

كما ظهرت القوى الليبرالية و«المدنية» وكأن شاغلها الأساس هو الدستور، الأمر الذي ظهر مع استفتاء 19 آذار/ مارس، وتمثل بشعار «الدستور أولًا» الذي خاضت به معركة الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 آذار/ مارس. كما أن أحد أكبر الأحزاب الليبرالية التي تمثل رأس حربة في جبهة الإنقاذ المعارضة لنظام الرئيس مرسي - التي شُكلت في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 - وهو حزب الدستور اتخذ من الدستور اسمًا له في إشارة إلى

---

(40) Leslie Campbell, «The Resistible Rise of the Islamists,» *The National Democratic Institute* (2013), Available at: http://www.ndi.org/node/20104

(41) Rami Khouri, «Why Islamists Will Just Keep Winning.» *The Daily Star Lebanon* (2012), Available at: http://www.dailystar.com.lb/Opinion/Columnist/2012/Feb-29/164971-why-islamists-will-just-keep-winning.ashx#axzz2Pb2GhGyW

مركزيــة القضية فــي فكر الحــزب[42]. وعلى الرغم مــن أهمية الدســتور في بناء النظــم السياســية، فإن الخبــرات التاريخيــة تدل علــى أن الضمانات الدســتورية وحدهــا لا تضمن تحــولًا ديمقراطيًا ســليمًا في ظــل انعدام التــوازن بين القوى السياســية المختلفة (وهي النقطة التي ستتناولها الدراسة في ما بعد). وتضاءلت أهميــة القضايــا الاقتصادية في خطابــات النخــب العلمانية على الرغــم من أنها أكثــر ارتباطًا بالحيــاة اليومية للمواطنيــن وكفيلة بإكســابها قاعدة شــعبية تُمكّنها مــن التصــدي لمــا تــراه مــن ميــول تســلطية لــدى التيــار الإســلامي، خصوصًا الإخــوان المســلمين[43]، حيث يــرى المواطــن العــادي الجدل في شــأن طبيعة الدولــة المصرية ومــدى الحريات الشــخصية على أنــه جدل نخبــوي لا يتعامل مع المشــاكل العملية التــي تواجهها الأغلبية العظمى مــن المصريين في حياتهم اليومية وتتمحور حول توفير الغذاء والمأوى والصحة والتعليم[44].

توجــد مثل هــذه الفجوة أيضًا بيــن مطالب الشــارع ومطالب «الثــوار»[45]. فالثــوار يضعــون أولوية للقصــاص ومحاكمة المدنييــن في المحاكم العســكرية وتطهيــر وزارة الداخليــة وإعــادة هيكلتهــا وغيرهــا مــن المطالــب ذات الطابــع السياســي بالأســاس. وقد ينظــر المواطن العــادي إلى هــذه المطالــب بنوع من التعاطف، لكنها بالتأكيد لا تشغل المكانة الكبرى في تفكيره. فأغلبية المصريين مشغولون بالأساس باستعادة الأمن والتعافي الاقتصادي، وكلا الأمرين لا يشغل

(42) يعلــن الحــزب صراحــة علــى موقعــه رؤيته لقضيــة الدســتور من حيــث إنه يمثــل «العقد الاجتماعي الذي تتوافق عليه الأمة وتعيش في كنفه وتتعامل على أساســه لعقود طويلة. وهو الذي يقع موقع القلب الذي إذا صلح صلح الجســد كله، وإذا فســد فســد الجسد كله. إن الدســتور هو التصميم الهندســي لإقامــة البناء الذي ننشــده والــذي يكفل للجميع بــلا اســتثناء ولا إقصــاء ولا تهميش الأمن والحريــة والعدالــة الاجتماعيــة...»، يمكن الاطلاع علــى برنامج حزب الدســتور على الرابــط التالي: http://www.aldostourparty.org

(43) Mohammad Fadel, «Why Egyptian Progressives Should Be Chanting 'Economy First'.» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/07/18/why_egyptian_progressives_should_be_chanting_economy_first

(44) Fadel, «Why Egyptian Progressives».

(45) اللفظ أصبح على درجة كبيرة من الاتســاع بحيث أصبح كل مــن يتظاهر ويعتصم في ميدان التحريــر أو غيره من الميادين التي ارتبطت بالثورة ثائرًا. لكن الأرجح أنه يطلق على كل من يعترض على السلطة الحاكمة أيًا كانت طبيعتها أو مبررات هذا التظاهر.

موقع الصدارة في قائمة المطالب للمحتجين. كما أن الحملة التي شنها الثوار على المجلس العسكري ومحاولة التفرقة بين الجيش والمجلس العسكري لم تحظ بتأييد من رجل الشارع العادي الذي لم يقتنع كثيرًا بهذا التمييز، خصوصًا في ظل تمتع المؤسسة العسكرية بقدر كبير من الاحترام الشعبي. استُغلت هذه المواقف في الانتخابات لرسم صورة للقوى السياسية المؤيدة للتظاهر بأنها على أفضل تصور بعيدة من المصري العادي، وعلى أسوأ تصور تعمل ضد مصالحه باستهداف الجيش[46].

كما تجلّى الانفصال بين النخب المعارضة والشارع في أحاديث بعض تلك النخب التي يفهم منها أنها ترى أن مهمتها هي مهمة تنويرية للمجتمع المصري. وليس أدل على ذلك من فكرة المبادئ فوق الدستورية التي حاولت قوى المعارضة فرضها على كتابة الدستور، والدعوات التي أطلقها بعض رموز المعارضة والتيار الليبرالي لحرمان الأميين من التصويت في الانتخابات. ظهرت هذه التوجهات النخبوية بوضوح بعد الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر واحتفاء المعارضة بانتزاعها العاصمة في المعركة، كما صرح البرادعي في حديثه مع شبكة بي بي إس الأميركية عندما قال: «إن الصراع في مصر الآن يدور بين الطبقة الوسطى المتعلمة من جانب، والإسلاميين والأميين من جانب آخر»[47].

هكذا باعد اقتصار حديث المعارضة على الجوانب السياسية بينها وبين الشارع بحيث لم تستطع مواجهة الإمكانات التنظيمية الضخمة لجماعة الإخوان. وانجرفت المعارضة - أو استدرجت - إلى معركة خاسرة الخاصة بهوية الدولة: إسلامية أم مدنية (وهو لفظ في حد ذاته غامض لكن جرى تفضيله على لفظة «علمانية» لما تثيره من رفض شعبي) على الرغم من أن التركيز على القضايا الاقتصادية كان من الممكن أن يمثل تحديًا كبيرًا للإسلاميين الذين

(46) H. A. Hellyer, «The Next Phase of the Revolution,» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/06/01/the_next_phase_of_the_revolution

(47) يمكن مشاهدة - أو قراءة نص- حوار محمد البرادعي مع بي بي إس على الرابط التالي: http://www.pbs.org/newshour/bb/world/july-dec12/egypt2_12-24.html

تشـوب رؤيتهـم غموضًا في هـذا الصدد. وليـس أدل على فشـل المعارضة في الاسـتفادة من الأوضاع الاقتصاديـة المتفاقمة وتطوير خطاب جـاذب للناخبين من نجاح الإخوان، إلى حد كبير، في عرض أنفسـهم علـى أنهم صوت الفقراء على الرغم، كما أشـار شـادي حميـد، مـن تبنيهم اقتصـادات السـوق[48]. جاء ذلك واضحًا في الحملة الانتخابية لحـزب الحرية والعدالة في أثناء الانتخابات البرلمانية التي اختارت لنفسها شـعار «نحمل الخير لمصر»، في وقت اختار فيه آخرون شـعار الثورة مسـتمرة. كما أن إدارة المعارضة لقضية الهوية ذاتها كانت علـى درجة كبيرة من الفشـل، كمـا يرى صامويل تـادروس، حيـث ركزوا على صغائـر الأمور مثل تنـاول الكحوليات وملابس الشـاطئ في دولـة يرى 60 في المئة من الناخبين فيها ضرورة أن تنبع القوانين من تعاليم القرآن الكريم بحسب استطلاع «بيو» (Pew) في تموز/ يوليو 2012 [49].

زاد مـن صعوبة تقديم رؤية ورسـالة بديلـة من رؤية التيار الإسـلامي أزمة الهويـة التـي تشـهدها الأحـزاب المعارضة نفسـها. فلا تعـرف هـذه الأحزاب بدايـة، كمـا أوضحت أوتـواي، بماذا تسـمي نفسـها. فهـي لا تفضل اسـتخدام لفظـة «علمانـي» لفقدانهـا القبـول المجتمعـي وتسـتخدم فـي المقابـل وصف «ليبرالـي»، وهو توصيف غير دقيـق لأنه من الصعب، فـي رأي بعض الباحثين، وصـف القوميين العـرب والناصريين على سـبيل المثـال بالليبراليـة. وثمة من يفضل الإشـارة إلى هذا الخليط من الأقباط والطبقة فوق المتوسـطة الرأسمالية والاشـتراكيين، ونشـطاء حقوق الإنسـان، واليسـاريين والقوميين العرب بالتيار «المدنـي»[50]، وهـو بـدوره، كمـا أشـارت أوتـواي، وصـف غيـر عـادل ولا يسـاعد كثيرًا في تمييز هويتهم لما ينطـوي عليه من اعتبار الأحزاب الإسـلامية

---

(48) Hamid, «Why Egypt's Muslim Brotherhood».

(49) جاء ذلك في استطلاع للرأي أجرته Pew في عام 2012. يمكن الاطلاع على التقرير كاملًا على الرابط التالـي: Andrew Kohut, «Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life,» *Pew Research Center*, 10/7/2012, Available at: http://www.pewglobal.org/files/2012/07/Pew-Global-Attitudes-Project-Arab-Spring-Report-FINAL-Tuesday-July-10-2012.pdf

(50) Tadros, «Egypt's Elections».

خارجـة على التيار المدني في وقـت تُصرّ فيه الأخيرة على وصف نفسـها أيضًا بالمدنيـة[51]. والواقع أن ما يجمع بيـن القوى المعارضة هو بالأسـاس الخوف من الإسـلاميين وفي بعض الأحيان كراهيتهم، وبخلاف ذلـك ليس لديهم كثير مـن القوالب المشـتركة، وربما يفسـر هذا فشـلهم فـي تقديم أي بديـل واضح للمصريين[52].

هذا عـن الأطـر الفكريـة للحمـلات الانتخابيـة. أمـا عـن إدارة الحملات والدعايـة الانتخابية ذاتها فالفارق بين الطرفين شاسـع. لم يكـن الإخوان الأكثر تنظيمًا فحسـب، بـل الأكثـر اجتهادًا فـي إدارة الحمـلات الانتخابيـة. بدأ حزب الحريـة والعدالة الدعايـة الانتخابية مبكـرًا بتنظيم عدد مـن المؤتمرات وتعريف الناخبيـن بطريقـة التصويت فـي الانتخابـات البرلمانية. اعتمـدت دعاية الحزب على البنية التحتية للأعمال الخيرية لجماعة الإخوان. كما اتسمت مرحلة الدعاية بالخلـط بين الدعايـة للحزب وجماعـة الإخوان علـى الرغم من الفصـل بينهما على المسـتوى النظري. عقـد الحزب كذلك مؤتمـرات انتخابية كثيفـة ومتنوعة جغرافيًا لتضم أنحـاء الجمهورية كلها وتغطي القرى والمراكز، إضافة إلى ابتكار أسـاليب جديدة للدعاية بين عقـد مؤتمرات وتنظيم مسـيرات وتوعية المواطنين وتنظيـم قوافـل طبية وصرف العـلاج بالمجان ومخاطبة الشـباب علـى المقاهي وإقامة أكشـاك خـارج المدارس لبيـع الدفاتر بأسـعار مخفضة وجـذب الأطفال بتوزيع بالونات ملونة عليها الشـعار الخاص بالحـزب[53]. وكذلك كانت الحال في حملة مرسـي فـي الانتخابات الرئاسـية التي ركزت بالأسـاس علـى الدعاية لبرنامج مرشحها - الذي لحق بالسباق متأخرًا - بعرض محاور البرنامج وأبعاده والأهداف التي يسـعى إليها، وذلك مـن دون التعرض، في الأغلب، للمنافسـين الآخرين. فـي المقابل، فإن حملات المرشـحين الآخرين انقسـمت بين الدعاية

---

(51) Ottaway, p. 4.

(52) Tadros, «Egypt's Elections».

(53) حنان أبو سكين، «الصعود السياسـي للإخوان المسـلمين: الانتخابات البرلمانية،» **الأهرام** الرقمي (كانون الثاني/ يناير 2012)، متاح على: http://ahramonline.org.eg/Policy.aspx?Serial=785088.

الإيجابية لمرشحهم والدعاية السلبية التي تقوم على انتقاد المرشحين الآخرين.

الواقع أن أحدى المشكلات الأساس في خطاب المعارضة هي أنها ترتكن إلى الدعاية السلبية، فانتقادها للتيار الإسلامي بشكل عام، والإخوان على وجه الخصوص، يشغل حيزًا أكبر من تقديمها رؤيتها بحيث إنها تبدو قادرة على الهدم من دون البناء. لم تتعلم المعارضة درس الانتخابات البرلمانية وظلت تتحدث في العالم الافتراضي ووسائل الإعلام عن أفكارها وانتقادها الآخر، من دون أن تعرف الحجم الحقيقي لمن يشاهدها[54]. ففي استطلاع للرأي أجرته مؤسسة بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية عن المصدر الأهم للمعلومات الذي يستعين به المواطنون في اتخاذ قراراتهم، ظهر الميل الواضح عند أبناء المحافظات الحضرية للاعتماد على التلفزيون، في وقت تقل فيه نسبة الاعتماد عليه في محافظات الصعيد والوجه البحري. كذلك لم تمثل الصحف أيضًا مصدرًا مؤثرًا في اتخاذ القرار[55]. وكما أشار الاستطلاع:

الشعب المصري تغلب عليه المصادر التقليدية التي يثق بها مصدرًا للمعلومات والأفكار وتحديدًا دور العبادة بنسبة كبيرة في محافظات الصعيد والوجه البحري وبنسبة أقل (لكنها لم تزل عالية) في المحافظات الحضرية. لكن الأسرة والقبيلة وعلاقات النسب تظل ثاني أهم مصدر معلومات للمشاركين في الاستطلاع وتأتي وراءها مباشرة جماعة الأصدقاء والأقران، بما يكشف أن المجتمع المصري (ولا سيما في الصعيد والوجه البحري) يعيش في مرحلة ما قبل الحداثة المعلوماتية. لكن ينبغي ألا نعتقد أن أجهزة الإعلام بلا أي تأثير في المناطق الريفية، لكنها، في معظم الأحيان، جهات إثارة أسئلة وتحديد الموضوعات الأولى بالتقديم أكثر منها جهات لتحديد الإجابات والمواقف التي يتبناها الأفراد تجاه هذه المواقف؛ فتحديد المواقف

(54) عمرو أبو بكر، «لماذا فاز مرشح الإخوان بالمركز الأول؟» مجلة **بص وطل الإلكترونية**، 31/ 3/ 2012، متاح على: http://www.boswtol.com/politics/prespectives/12/%D9%85%D8%A7%D9%8A%D9%88/31/58971

(55) معتز عبد الفتاح، «استطلاع «بيت الحكمة» بشأن الانتخابات الرئاسية: المرحلة الأولى للاستطلاع،» **بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية** (أيار/ مايو 2012)، ص 4.

والتوجهات النهائية ستكون من المصادر التقليدية مثل دور العبادة والأسرة وجماعات الأصدقاء[56].

اتضح الفارق بين إدارة الحملات الانتخابية بين التيار الإسلامي، خصوصًا الإخوان المسلمين، والأحزاب المعارضة أكثر ما يكون في حملات الاستفتاء على الدستور في عام 2012. ففي وقت دشن فيه مؤيدو الدستور حملة «اعرف دستورك» لحشد التأييد لمسوّدة الدستور، جاءت حملة المعارضة متأخرة ومحدودة على الرغم من محورية القضية بالنسبة إليهم. واهتم فريق المؤيدين بنشر التوعية بمواد الدستور وطبع نسخ مجانية من المسوّدة، كما أنشئ موقع خاص لدعم الدستور من خلال طرح المعلومات والحقائق عن المسوّدة والأسئلة الشائعة. ودُعِّمت الحملة بفيديوات وأفلام رسوم متحركة توضح كيف يضمن الدستور حرية التعبير والمساواة بين المواطنين ويحمي حقوق العمال والفلاحين. ونجحت الحملة المؤيدة للدستور في تنسيق جهدها وأطلقت حملة مشتركة تهدف إلى اقناع المواطنين بالموافقة على مسوّدة الدستور. شكل حزبا الحرية والعدالة والنور لجنة مركزية مشتركة لتنسيق نشاطهم في الأقاليم المختلفة. تضمن هذا النشاط إقامة المؤتمرات في أرجاء الجمهورية وتدريب آلاف نشطاء الإخوان لدعم الدستور والدعاية له، حتى إن بعضهم انتهج سياسة طرق الأبواب، كما استعين بخطباء المساجد والقنوات الخاصة الدينية. وكان إطار انطلاقهم هو الربط بين تأييد الدستور والمزايا الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بذلك[57].

في المقابل، نجد أن الجبهة المعارضة للدستور بزعامة جبهة الانقاذ الوطني كانت غير متسقة ومترددة، خصوصًا في ما يتصل بقرار مقاطعة الاستفتاء أو حث المواطنين على المشاركة ورفض الدستور. وقبل ثلاثة أيام فقط من موعد الاستفتاء أعلنت الجبهة رسميًا مشاركتها ودعت الناخبين

(56) عبد الفتاح، ص 4.

(57) H. Varulkar and N. Shamni, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum: Popular Campaign for and Against the Constitution,» *MEMRI*, 14/12/2012, Available at: http://www.memri.org/report/en/print6878.htm

إلى رفض مسوّدة الدستور. وجاءت حملات المعارضة بالأساس معتمدة على صفحات شبكات التواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك[58]، إضافة إلى المشاركة في البرامج الحوارية في قنوات التلفزيون الخاصة وبعض المنشورات والملصقات التي وُزِّعت في الشوارع[59]. كما نُشرت في الصحف المصرية الخاصة وبعض القنوات التلفزيونية مواد وإعلانات مدفوعة الأجر تحمل توقيع أحزاب معارضة، من أجل إقناع الناخبين بالتصويت بـ «لا». وحملت هذه الإعلانات عنوان لا لـ «دستور تقسيم مصر»، متضمنة مجموعة من المواد في مسوّدة الدستور التي ترفضها المعارضة[60]. ولم يخل الأمر من بعض المبالغات في قراءة ما تحتمله بعض المواد مثل التركيز على أن الدستور لم يلزم الرئيس باختيار نائب له على الرغم من أن الدستور عزز من صلاحيات رئيس الوزراء وجعله يحل محل الرئيس في حالات غيابه لأي سبب. بل إن الأمر وصل في بعض الأحيان إلى الترويج لبعض المواد المزورة[61]، خصوصًا على صفحات التواصل الاجتماعي، وأشهر الأمثلة على ذلك المادة (150) التي أشيع أنها تنص على أن من حق رئيس الجمهورية التنازل عن بعض الأراضي المصرية للدول الأخرى وبأغلبية التصويت في مجلس الشعب، بينما حقيقة المادة هي أنه لرئيس الجمهورية أن يدعو الناخبين إلى الاستفتاء في المسائل المهمة التي تتصل بمصالح الدولة العليا. الأمر الذي أثار استياء على اعتبار أنه لو كانت

---

(58) مثل تلك التي تشير إلى محتوى مضاد للدستور مثل شعار «لا» على خلفية حمراء اللون. ودشنت حركة 6 نيسان/ أبريل حملة «دستورك لا يمثلنا». وكذلك حزب الدستور صمم منشورات تسرد أسبابهم للاعتراض على الدستور. وكانت أهم المواد المثارة في هذا السياق تلك الخاصة بتعيين الرئيس لرؤساء الأجهزة الرقابية والنائب العام وقضاة المحكمة الدستورية، التي من وجهة نظرهم تخلق دكتاتورًا جديدًا. كذلك المواد الخاصة برفاهية المواطن التي يرون أنها لا تحمي المواطن العامي ولا تضمن الرفاهة الاجتماعية لكل المصريين. لمزيد من التفاصيل، انظر: Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

(59) Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

(60) تأتي هذه الحملة الإعلانية وفق ما هو مكتوب على المادة المنشورة ضمن «التحرك الشعبي لرفض الدستور»، وهي حملة برعاية حزب الوفد والحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي وحزب الدستور وحزب التحالف الشعبي وحزب الكرامة. لمشاهدة مجموعة الفيديوات التي أنتجتها حملة «لا للدستور»: http://www.youtube.com/user/laleldostour?feature=watch.

(61) Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

مواد الدستور معيبة بالفعل، فما الحاجة إلى تأليف مواد غير موجودة بدلًا من التركيز على النصوص المعيبة فعلًا.

هكذا، لم يكن لدى الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة الميزة التنظيمية فحسب بل أيضًا الكفاءة في إدارة الحملات الانتخابية والحنكة في اختيار الأطر الفكرية لهذه الحملات التي تتفاعل مع طلبات الناخبين وتستطيع كسب تأييدهم. هيأ الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان المنتشر في أرجاء الجمهورية والمتسم بالتزام الفرصة لحزب الحرية والعدالة لإدارة مثل هذه المواقع الانتخابية بدرجة كبيرة من التماسك والانسجام الداخلي. كما أن تنوع الإطار الأيديولوجي للجماعة مكّنها من أن تعيد صوغ خطابها بشكل يلقى قبولًا من أكبر عدد من الناخبين. واستثمر حزب الحرية والعدالة الشهرة التي بنتها جماعة الإخوان على مر السنين، والناتجة من توفير الخدمات الاجتماعية، ووظف الحزب تديّن أعضائه في الترويج لنموذج الحكومة النظيفة، وهو أمر يداعب العقول والقلوب، كما أوضح بوبي جوش، في مجتمع ضجر من عقود من الحكم الفاسد[62]. لم تتوافر هذه المميزات في معسكر المعارضة الذي ظهر أقل تواصلًا مع الشارع من جهة، وأضعف تنظيمًا من جهة أخرى. أعطى التركيز على الجوانب السياسية في خطاب المعارضة، إضافة إلى تركيز جهدها التنظيمي في الحضر، خصوصًا في العاصمة، طابعًا نخبويًا منفصلًا عن واقع ومتطلبات المواطن العادي الذي إن كان ساند الثورة فإن عينه كانت على الاستقرار وتحسن ظروف المعيشة.

3 - الأنشطة

يوضح مونسون كيف جذب العمل الاجتماعي الذي مارسه الإخوان ملايين المصريين للتواصل معهم والتعرف إلى أيديولوجيتهم في المراحل الأولى من نشأة الجماعة. ويرى أن الإخوان استطاعوا من خلال هذه البنية

---

(62) Bobby Ghosh, «Why Islamists are Better Democrats,» *Time Magazine*, 19/12/2011, Available at: http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2101903,00.html

الاجتماعيـة التحتيـة أن يبرهنوا على قدرتهـم بالوفاء بوعود التغييـر الاجتماعي والاقتصـادي للمجتمـع المصـري، أي إن الجماعـة قدمـت التطبيـق العملـي لرسـالتها بأن الإسـلام هو الطريق السـليمة إلى التنميـة[63]. وحديثًـا فإن تجربة الإخوان في النقابات المهنية وأندية أعضاء هيئة التدريس أكسـبتهم سـمعة طيبة وكانت في منزلة ترجمة أفكارهم عن أن الإدارة «بالإسـلام» هي الحل وتجسيد لتطبيـق البعـد الأخلاقي فـي الإدارة والسياسـة. ومن ثـم ما عـادت أيديولوجيا الجماعة فـي نظر كثيريـن مجموعة أفكار مجـردة يتجادل في شـأنها المثقفون، بل باتت مرتبطة بأنشـطة حقيقية وعملية، أي إن أنشـطة الجماعة وأيديولوجيتها أصبحا وجهين لعملة واحدة[64].

من ناحية أخرى رسم الوعي الشعبي للجماعة صورة الحركة التي خاضت كفاحًا كبيرًا وناضلت ضد قوى استبدادية أخفقت في تلبية احتياجات الشعوب، فـي وقت كانت فيه بعض الأحـزاب والقوى العلمانية تعقـد تحالفات من وقت إلى آخر مع السـلطات المسـتبدة في ما كان يعـرف بالمعارضة المستأنسـة[65]. لعل هـذه الصورة الذهنيـة الإيجابية التي رسـمها قطاع كبير مـن المصريين عن الجماعـة هي أحـد أسـباب صعود الإسـلاميين بعـد الثـورة، وهي أيضًا تفسـر إلى حـد ما لمـاذا انخفض الدعم الشـعبي للإخوان فـي الفترة بيـن الانتخابات البرلمانيـة في عـام 2011 والاسـتفتاء على الدسـتور فـي عـام 2012، فدعوة الجماعة الخاصة بالأخلاق في السياسـية لم تسـتقم، من وجهة نظر كثيرين، مع ممارساتها السياسـية بعد الثورة. كما أن كفاءتها في توفير الخدمات الاجتماعية بصفتها حركـة اجتماعية يختلف عن الأداء المضطرب للرئاسـة والحكومة التي اختارتها. فبمقارنة الأصوات التي تمكّن تيار الإسـلام السياسـي من تعبئتها في كل اسـتحقاق انتخابي من بعد الثورة، نجد أن هناك كتلة تصويتية مسـتقرة لهذا التيـار تصـل إلى نحو عشـرة ملايين ناخـب. اسـتطاع الإخوان فـي الانتخابات

(63) Munson, pp. 501-501.

(64) Munson, p. 502.

(65) ياسر عبد العزيز، «لماذا يفوز الإسلاميون؟» **المصري اليوم**، 15/ 1/ 2011، متاح على:
http://www.almasryalyoum.com/node/601291

البرلمانيـة وحدهم تعبئة أكثر قليلًا من عشـرة ملايين، ليصـل مجموع ما حصل عليه تيار الإسلام السياسي إلى نحو 18.5 مليون صوت، ثم جاءت الانتخابات الرئاسية في جولتها الأولى ليحصل محمد مرسي على نحو 5.5 ملايين صوت، وهو ما رآه بعض المراقبين دليلًا على تراجع شـعبية الإخوان. تعكس حقيقة أن الإسلاميين سـبق أن حصلوا على 18.5 مليون صوت في الانتخابات البرلمانية مقابـل تعبئـة 10.7 مليـون صوت فـي موقعـة الاسـتفتاء كيف أن الإسـلاميين أيضًا فقـدوا جانبًا من التأييد الشـعبي لهم. على الرغم مـن الاعتراف بأن طبيعة التصويت في الانتخابات البرلمانية مختلفة عن تلك الخاصة بالاسـتفتاء، إلا أن فارق الثمانية ملايين ناخب يشـير - علـى الأقل - إلى أن هناك عـددًا كبيرًا من الناخبين أصابهم الإحباط وعدم الرضا عن أداء الأحزاب الإسـلامية، خصوصًا الإخوان، سواء في البرلمان أم في أدائهم السياسي بشكل عام.

جـاءت الأنشـطة المرتبطـة بالمعارضة لتكمـل الصـورة السـلبية لها لدى قطاعات عديدة من المصريين، خصوصًا إذا ما وضعنا في الاعتبار الرسـالة غير الواضحة التي تميز بها خطـاب المعارضة. زايدت المعارضـة على قصة الثورة مسـتمرة، وجـاءت حوادث محمـد محمـود الأولى فـي تشـرين الثاني/ نوفمبر 2011 لتكون القشـة التي قصمت ظهر المعارضة في الانتخابات البرلمانية إلى حد كبير. وانسـاقت المعارضـة وراء الحوادث من دون أي محاولة لترشـيدها، وبدلًا من أن تقدم قيادة للشارع، أصبحت تابعة له وتركت الإسلاميين في عيون الناخبيـن بصفتهم الفاعل العقلاني الوحيد، خصوصًـا في ظل اعتقاد العديد من المصريين أن غياب الاسـتقرار السياسـي يسـاهم في الوضع الاقتصادي الحرج الذي تمر به البـلاد[66]. وليس أدل على أن المعارضـة - ممثلة بجبهة الإنقاذ - لم تسـتطع أن تكسـب الشـارع للالتفاف حـول موقفها مـن الدسـتور. بل باتت جبهة الانقـاذ، كما وصفها هيلـر، الجبهة التـي لا تترك فرصـة لتضييع الفرصة حيث بـدت غير قـادرة إلا علـى إثارة الشـارع مـن دون تقديم البديـل الواضح

(66) Tadros, «Egypt's Elections».

للمصريين[67]. وتوضح نتائج الاستفتاء على الدستور كيف أن انخفاض الدعم للإخوان لم يترجم إلى مكسب للمعارضة، بل كان خصمًا من رصيد المشاركة السياسية بشكل عام، حيث امتنع كثيرون من التصويت لعدم اقتناعهم بالمعسكرين معًا، إذ تعني قلة نسبة المشاركة التي وصلت إلى نحو 33 في المئة، أن هناك قطاعًا من المصريين أصبح على قناعة أن أيًا من المتنافسين السياسيين لا يستحقون تمثيلهم أو غير قادرين على قيادة المرحلة الانتقالية. لذلك فقدوا الثقة في العملية السياسية وقرروا أن ينضموا إلى ما يُسمى «حزب الكنبة».

لم يختلف الوضع كثيرًا مع النشطاء، أو الثوار كما يطلق عليهم، فعلى الرغم من المساندة الشعبية الكبيرة لهم في أثناء الثورة، انحصر نشاطهم في الاعتصام والتظاهر اللذين تحوّلا لاحقًا إلى حوادث عنف دموية، جعلت مثل هذا القبول الشعبي يخفت بوتيرة عالية. مثلت الاعتصامات المتكررة في ميدان التحرير، وما ترتب عليها من غلق الميدان أمام حركة المرور، أحد الأخطاء الاستراتيجية للثوار الذين رأوا أنهم يمثلون روح الثورة وفهموا الثورة عملًا احتجاجيًا مستمرًا وتظاهرات دائمة فحسب. وبمرور الوقت أصبح التحجج بالشرعية الثورية أمرًا مبتذلًا وزاد من انعزالهم عن قطاعات كبيرة من المصريين[68]، حيث لم يستغلوا الزخم الشعبي الذي اكتسبوه في أثناء الثورة في إقامة حركة منظمة من أجل التحول الديمقراطي[69]. وأصبح الميدان مصدرَ التعريف لمريديه لا العكس، بمعنى أن أي متظاهر في التحرير أصبح ثائرًا، وليس الميدان هو معقل الثوار.

هكذا، أدى كل من العوامل الحركية والفكرية دورًا في صعود الإخوان بشكل خاص، حيث تعتبر قدرة حزب الحرية والعدالة على تحقيق أغلبية

---

(67) Hellyer, « The Revolution Continues».

(68) Marc Lynch, «Tahrir Turning Points.» *Foreign Policy*, 1/8/2011, Available at: http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2011/08/01/tahrir_turning_points

(69) Ottaway, «The Resistible Rise».

برلمانية ودعم رأيه في كل استحقاق انتخابي نتيجة طبيعية لخبرته الكبيرة ووجوده المنتشر على مستوى الجمهورية والاحتياطي الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين، وأفكاره القريبة من الشارع، وضعف منافسيه أيضًا[70]. إلا أن مصادر القوة هذه جعلت هناك ثورة في التوقعات المتصاعدة من المواطنين تجاه الجماعة. وعندما لم يظهر أداء الجماعة سواء على المستوى الفكري أم الإداري كما هو متوقع، فقد الإخوان كثيرًا من الاحترام، خصوصًا من شرائح اجتماعية معينة. لكن بالقدر نفسه من الوضوح، فإن معظم المصريين لا يعيرون الجبهة انتباهًا. والدليل على ذلك أن كلًا من جبهة الإنقاذ والإخوان فشل في تعبئة الأغلبية للتصويت لمصلحة الدستور أو ضده.

سادسًا: العلاقة بالديمقراطية

يناقش روبرت دال في كتابه *Polyarchy* **(التعددية: مشاركة ومعارضة)** جوهر الديمقراطية والشروط التي تعزز التحول الديمقراطي أو تعوّقه. ويركز دال حديثه على بعد واحد أساسي للنظام الديمقراطي، ألا وهو وجود معارضة لضمان استمرار استجابة الحكومة لمواطنيها. ومن وجهة نظره، فإن استمرار استجابة الحكومة لمواطنيها هو من السمات الأساس للنظام الديمقراطي. ولتحقيق هذه الاستجابة، من وجهة نظره، يجب أن تتوافر للمواطنين الفرصة لصوغ تفضيلاتهم، وأن يجري إيصال هذه التفضيلات إلى المواطنين الآخرين وإلى الحكومة، وأن تجري موازنة تفضيلاتهم بشكل متساوٍ من جانب الحكومة. ولتحقيق هذه العناصر يجب أن يتسم النظام بالمنافسة والمشاركة[71]. على هذا، فإن أكبر تحديات التحول الديمقراطي في مصر هو غياب التوازن بين القوى السياسية. فالعبرة ليست بالضمانات الدستورية، بل بالتوازن بين الفاعلين السياسيين الأساسيين. وعلى هذا، فإن تسليط الضوء على تحديات الصعود الإسلامي للتحول الديمقراطي لا يقتصر على عوامل خاصة بالتركيبة الفكرية

(70) Brown, «When Victory Becomes an Option».

(71) Robert A. Dahl, *Polyarchy; Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 1-16.

والحركية للإخوان، بل يتعلق أيضًا بغيرهم من الفواعل السياسية وتفاعلهم مع الإخوان.

من ناحية، عقد صعود السلفيين من الحسابات الخاصة بجماعة الإخوان التي أصبحت لا تستطيع البعد كثيرًا من الدائرة الدينية التي اعتادوا ضمان انحيازها. ومن ناحية أخرى، حقيقة الإمساك بزمام السلطة يفرض في كثير من الأحيان الاختيار بين الرؤية الاستراتيجية والحسابات التكتيكية على نحو قد يؤثر في مرونة الجماعة التي تميزت بها من قبل، ويربك عملية التحول الديمقراطي[72]. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي العلاقة بين جماعة الإخوان وحزب الحرية والعدالة. وعلى الرغم من تشديد الجماعة في بداية تأسيس الحزب على تمتعه بكامل الاستقلالية في تسيير أموره، وعلى الرغم من توقع كثيرين علاقة قوية ستربط الحزب بالجماعة، فإن الظاهر الآن، كما أوضح ناثان براون، أن الأمر يتخطى العلاقة القوية إلى التحكم في أدق التفاصيل[73] (Micromanaged). وعلى الرغم من أن مثل هذه العلاقة قد تكون مفيدة للحزب على المدى القصير من حيث توافر آلاف المتطوعين للعمل بجدية في حملاته الانتخابية، فإنها على المدى الطويل قد تكون ضارة بالحزب، علاوة على عملية التحول الديمقراطي بأكملها[74]. وطبقًا لبراون، فإن الدوافع التنظيمية لكل من الحركة الدينية والحزب مختلفة، فالأولى أكثر حرصًا على درجة التزام مؤيديها، بينما الحزب في سعيه إلى الفوز في الانتخابات يعمل على جذب أكبر عدد من الناخبين. ويجعل هذا النوع من التوجه الانعزالي، كما يرى براون، التحول إلى سياسات الديمقراطية على المستوى القومي تحديًا كبيرًا[75].

---

(72) Nathan J. Brown, «Will Slow and Steady Win the Race?» *Foreign Policy*, 28/2/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/02/28/will_slow_and_steady_win_the_race

(73) Nathan J. Brown, «The Muslim Brotherhood as Helicopter Parent.» *Foreign Policy*, 25/4/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/05/27/the_muslim_brotherhood_as_helicopter_parent

(74) Brown, «The Muslim Brotherhood».

(75) Brown, «The Muslim Brotherhood».

النقطة الثانية هي أن تجربة الإخوان في الحكم ستكون بمنزلة اختبار لمشروعهم وإن كان لا يبدو أن الجماعة مستعده لمثل هذا الاختبار. فأحد المعضلات الأساس للإخوان هي حماية وتعزيز المكاسب التي حققتها الجماعة منذ سقوط مبارك دون المخاطرة بالتماسك الداخلي للجماعة[76]. مثّل الحفاظ على استمرارية الجماعة ووحدتها الهدف الأساس لقيادات الحركة وصُمّمت عملية التنشئة داخل الجماعة لخدمة هذا الهدف دون غيره. ويوضح خليل العناني كيف أن تحقيق هذا الهدف جاء على حساب تحديث هيكل الجماعة التنظيمي ليصبح أكثر ديمقراطية وشفافية. فعملية اتخاذ القرار داخل الجماعة، كما يوضح العناني، صارمة وإقصائية، ولا يسمح هيكل القيادة بمشاركة حقيقية من المستويات الدنيا، خصوصًا في ما يتعلق بالقرارات الاستراتيجية[77]. وتمكن المبادئ التنظيمية المتمثلة في البيعة والطاعة والالتزام قادة الجماعة من التصرف بالنيابة عن جميع الأعضاء من دون محاسبة حقيقية أو مساءلة لسلطتهم[78]. وهنا تأتي معضلة أساس للجماعة مع الديمقراطية، فالحفاظ على التنظيم قد يدفعها إلى سياسات معينة تضر في النهاية بعملية التحول الديمقراطي. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي تراجعهم عن وعد عدم الترشح لانتخابات الرئاسة، إذ وجد الإخوان أن مكتسبات ما بعد الثورة عرضة للخسارة بأحكام قضائية. في الوقت نفسه، كان من شبه المستحيل أن تدعم الجماعة أبو الفتوح – عضو مكتب الإرشاد السابق الذي فصلته الجماعة لعدم التزامه بقرارها في البداية بعدم ترشح عضو منها للرئاسة – لأنها لا تريد لأي شخص أن ينجح خارج التنظيم وإلا شجع ذلك على الانشقاق.

يرتبط بهذه المشكلة الوجودية لدى الجماعة الثقافة التي طورتها لربط الأعضاء بعضهم ببعض والاحتفاظ بولائهم. وتدور هذه الثقافة حول صورة

---

(76) Khalil Al-Anani, «Old Habits Die Hard,» *Foreign Policy*, 31/1/2012, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/01/31/old_habits_die_hard

(77) Al-Anani, «Old Habits Die Hard!».

(78) Khalil al-Anani, «Rethinking the Muslim Brotherhood,» *Foreign Policy*, 17/12/2012, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/12/17/rethinking_the_muslim_brotherhood

الضحيـة، أو كما تعرف في أدبيات الإخوان بـ «المحنة»، أو ما يوصف بمفهوم المظلوميـة التاريخيـة[79]. كان دائمًا التهديـد أو العدو الخارجـي (الخارج على الجماعـة) هو مصـدر تماسـك الجماعـة. ولا يبـدو أن الجماعة طـورت ثقافة وآليات أخرى للحفاظ على التنظيم بعد سـقوط نظام مبارك ووصولها إلى سدة الحكـم[80]. لذلـك يلاحظ على خطـاب الجماعة، بـل وخطاب الرئيـس أيضًا، كثرة الإشـارة إلـى المؤامـرات والأصابع الخفية وفلـول النظام السـابق والثورة المضادة لأنهـا اللغة التي تلقى قبـولًا مع عقول الإخـوان وقلوبهم، كما يوضح العناني. هـذه الثقافة من شـأنها التأثير سـلبًا في التحـول الديمقراطـي لأنها لن ترى فـي أي معارضة «معارضـة وطنية» بـل معارضة مدفوعـة بأجندات خاصة أو خارجية، وبالتالي يجـري التعامل معها على أنها تهديد للنظام السياسـي[81]. وأدّى الإعلام وكثير من النخب دورًا في اسـتمرار هذه الثقافة لدى الجماعة بل وترسيخها، بسبب الهجمة الإعلامية والصحفية المكثفة على التيارات الإسلامية بشـكل عام، والإخوان بشـكل خاص. ومن ثم فإن أحد التحديات المهمة أمام الإسـلاميين تتمثل بقدرتهم على إحداث نقلة فكرية وتنظيمية تتواءم مع واقعهم الجديد[82].

كذلك فإن سنوات العمل السري تركت أثرًا في طريقة إدارة الجماعة. ظهر هذا في مناسـبات عدة مثل تلك الخاصة بقوائم اختيار أعضاء الهيئة التأسيسية، ثم ما تردد عن وجود مسوّدات للدستور تُوزَّع على الأعضاء من دون معرفة من كتبها ومتى كُتبـت. لكن أبرز الأمثلة على عقلية التنظيم السـري الذي يعمل في

(79) حامد عبد الماجد وإبراهيم الهضيبي، «الإسلاميون وتحدي السياسة والحكم،» **بيت الحكمة للدراسات الاسـتراتيجية**، ص 10، متاح على: http://www.how-foundation.org/documents/10157/0/%D8 %A7 %D9 %84 %D8 %A5 %D8 %B3 %D9 %84 %D8 %A7 %D9 %85 %D9 %8A %D9 %88 %D9 %86+ %D9 %88 %D8 %AA %D8 %AD %D8 %AF %D9 %8A+ %D8 %A7 %D9 %84 %D8 %B3 %D9 %8A %D8 %A7 %D8 %B3 %D8 %A9+ %D9 %88 %D8 %A7 %D9 %84 %D8 %AD %D9 %83 %D9 %85.pdf

(80) Anani, «Rethinking the Muslim Brotherhood».

(81) John Esposito, «After Mubarak: the Muslim Brotherhood and Democracy in Egypt,» *Counterpunch*, 7/2/2011, Available at: http://www.counterpunch.org/2011/02/07/the-muslim-brotherhood-and-democracy-in-egypt/

(82) عبد الماجد، ص 10.

عزلة وكتمان هو ذلك الخاص بالإعلان الدستوري الصادر في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012. أن يصدر إعلان بهذه الدرجة من الخطورة من دون أن تكون لدى مستشاري الرئيس أو حتى نائبه المستشار أحمد مكي - وهو رجل القانون والقاضي المحنك وأحد رموز تيار الاستقلال في القضاء - أدنى خلفية عنه، يثير العديد من علامات الاستفهام في شأن طريقة إدارة الأمور في البلاد وأثر ذلك في التحول إلى الديمقراطية. فالشفافية تمثل إحدى السمات المهمة للنظم الديمقراطية، كما أن معرفة متخذي القرار الرئيسيين من الأمور المهمة أيضًا في هذا الصدد. وإذا كان محمد مرسي قد وعد بمأسسة الرئاسة وانتهاء حكم الفرد، وإذا كان جميع مستشاريه أنكروا معرفتهم بأمر الإعلان الدستوري، فإن السؤال يظل مطروحًا: من هم الرجال الذين حول الرئيس؟ وكيف يمكن إقامة نظام ديمقراطي مؤسسي حقيقي وصانعو القرار الأساسيون غير معروفين ولا يخضعون لمساءلة الرأي العام؟ ومتى سينتقل النظام السياسي المصري من الاعتماد على أهل الثقة إلى أهل الكفاءة؟

من تحديات التحول الديمقراطي المرتبطة أيضًا بصعود الإسلاميين هي حقيقة أن القوى الإسلامية، كما تقول نادية مصطفى: «ليست قوى ثورية بالمعنى الراديكالي، لكن بالمعنى الإسلامي ضد الظلم لو بأساليب ثورية إصلاحية بالأساس انطلاقًا من مفهوم إيجابي عن الاستقرار وضرورته من أجل التجديد والإصلاح لتحقيق أهداف الثورة»[83]. لكن المشكلة الأساس هنا لا تكمن في اقتراب الإصلاح لدى الإخوان، بل في افتقادهم استراتيجية كلية حاكمة في إدارة ما بعد الثورة، بحيث اتضح مع مرور الوقت أننا أمام مجموعة شعارات فضفاضة مثل «نحمل الخير لمصر»، ومشروع النهضة ومواجهة الدولة العميقة من دون تحديد خطة العمل أو أساليب التنفيذ. ويرى معتز عبد الفتاح، أستاذ العلوم السياسية، أن افتقاد مثل هذه الاستراتيجية الواضحة، إضافة إلى نمط القيادة العنيدة التي عكسها محمد مرسي، أدّيا إلى ترسيخ

---

(83) نادية مصطفى، «مؤشرات قياس الأداء الإسلامي،» أون إسلام، متاح على: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/135379-islamic-performance.html

مفهوم «مشـروع التمكين» في كثير من مؤسسـات الدولة. وهذا بدروه أدى إلى «مقاومة واضحة من بعض هذه المؤسسـات، مدعومة بإعلام شرس، ومعارضة مرتبكة تزيد الترويكا الحاكمة، رئيسًـا وحزبًا وجماعـة، ارتباكًا. وأصبحنا بصدد حرب مشـروعات: مشـروع الإخوان، في مواجهة مشـروع الدولة، في مواجهة مشـروع المعارضة. وبدلًا مـن أيديولوجية ثوريـة ماكرو واسـتراتيجية، أصبحنا أمـام مشـروعات مايكـرو وتكتيكية مرتبكـة ومربكة مليئـة بالأخطـاء والعثرات والقرارات غير المتسـقة مع المعلن من الأهداف»[84]. وغير خافٍ كيف أن مثل هذا الوضع يعرقل عملية التحول الديمقراطي.

بالنسبة إلى الثوار، فإن انتهاج سياسة الشارع التي ليست سياسة ديمقراطية بالأساس[85]، أثر أيضًا في عملية التحول الديمقراطي. من ناحية، اعتقد كثيرون منهـم أن التظاهـر هو الوسـيلة الوحيـدة الفاعلـة في الضغـط، ومن ثـم أهملوا العمـل المؤسسـي المتمثل ببنـاء أحـزاب ذات قواعد شـعبية ممتـدة يكون من شـأنها تمثيل مطالبهـم والدفع بها مـن خلال البرلمـان. من ناحيـة أخرى، أدى اسـتمرار المظاهـرات والاعتصامات إلى تطورها من السـلمية إلـى العنف. ولا شـك في أن منـاخ العنف يقـوّض عمليـة التحول، وقـد+ يعرضها لانتكاسـات خطـرة أبرزهـا إمكانيـة تدخل الجيـش لاسـتعادة الأمـن والحفاظ على السـلم الداخلي. كما أن بعض تصرفات «الثوار» أنفسهم تثير الشكوك في مدى إيمانهم بالفكرة الديمقراطية إن لم تأتِ بما تشتهيه أنفسهم، فالثوريون، كما يبدو، ليسوا بالضرورة ديمقراطيين[86].

على سـبيل المثـال، رأى العديد مـن المصريـين تظاهـرات 28 أيار/ مايو 2011 التي طالـب ثوار التحرير فيها بمجلس رئاسـي مدني بديلًا من المجلس

---

(84) معتـز عبد الفتاح، «معضلة إسـقاط الدولة وإبقـاء النظام،» **جريدة الوطـن،** 29/ 3/ 2013، متاح على: http://www.elwatannews.com/news/details/155737

(85) Lynch, «Tahrir Turning Points».

(86) Marc Lynch, «Will Egypt's Activists Boycott Election,» *Foreign Policy*, 6/9/2011, Available at: http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2011/09/06/will_egypts_activists_boycott_the_election

العسكري ووضع الدستور قبل الانتخابات أنها مطالب غير ديمقراطية[87] لأن الإرادة الشعبية عبرت عن تفضيلها مسارًا دون الآخر كما جاء في نتائج استفتاء آذار/ مارس 2011. بل إن كثيرين منهم، كما يرى مارك لينش، ينظرون إلى أنفسهم على أنهم روح الثورة ومن ثم فهم فوق السياسة ولا يرون أن الانتخابات هي الطريق الصحيحة لتأكيد أنفسهم في مصر اليوم[88].

كما تفتقر العديد من الأحزاب السياسية بدورها إلى فهم الكيفية التي تعمل بموجبها السياسة. فكثير منها متصلب - إن لم يكن متسلطًا - ويفتقد القدرة على التفاوض التي تُعدّ من العناصر الأساس في نجاح العملية السياسية الانتقالية[89]. وليس أدل على ذلك من مواقف جبهة الإنقاذ الأخيرة التي ترفض التفاوض مع مؤسسة الرئاسة من دون تحقيق شروطها أولًا. بل إن الأمر وصل بمحمد البرادعي إلى الحديث عن هذه المطالب على أنها مبادئ يجب الاتفاق عليها. كما يفتقر كثير من هذه الأحزاب إلى الديمقراطية الداخلية ويتمركز حول شخص المؤسس بدرجة كبيرة. إضافة إلى أنها (الأحزاب) لم تضرب المثل في التسامح مع الآخر وتقبل الاختلاف، فبعضها كان إقصائيًا بدرجة كبيرة في ما يتعلق بالإسلاميين ولا ينظر إليهم باعتبارهم جزءًا أصيلًا من الشعب المصري. ما عادت المعارضة في كثير من الحالات معارضة للسياسات المقدمة من الإسلاميين بل معارضة الإسلاميين في ذاتهم ورفضًا لمرجعيتهم أو تخوينًا لهم[90]. طورت العديد من الجماعات العلمانية المدنية خوفًا مرضيًا من الإسلاميين وأعادت إنتاج خطاب إقصائي يرى أن التيار الإسلامي معيب وغير قادر على الديمقراطية[91]. كذلك فإن المحاولات

---

(87) Hellyer, «The Next Phase».

(88) Lynch, «Will Egypt's Activists».

(89) مداخلة صامويل تادروس، «مصر: بعد مرور عام على ميدان التحرير،» **حركة مصر المدنية**، 1/ 312012/، متاح على: http://civicegypt.org/?p=18917

(90) نادية مصطفى، «مؤشرات قياس الأداء الإسلامي».

(91) Amr Elshobaki, «Building Democracy or Confronting the Islamists? The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt,» in: Esra Bulut Aymat, ed., «Egyptian Democracy and the Muslim *Brotherhood*,» European Institute for Security Studies, Report no. 10, November 2011, p. 21.

الجارية من الأحزاب العلمانية على تجاوز نتائج الانتخابات عن طريق اللجوء إلى المحاكم والشارع هي خطر على المستقبل الديمقراطي، ويزيد من ذلك عدم رغبة قادة المعارضة في رسم خط واضح بين التظاهرات السلمية المشروعة وما يراه أغلب المصريون على أنه بلطجة غير مقبولة، الأمر الذي يدفع بالأمور إلى العنف(92).

يبدو من اقتراب كل طرف من عملية التحول الديمقراطي في مصر أن هناك فهمين لها. تتبنى جماعة الإخوان **الفهم الأول** الذي يتمحور حول بناء المؤسسات عبر آلية الانتخابات، وهو التعريف الشكلي للديمقراطية من دون أن يمتد ذلك بالضرورة إلى القيم الاجتماعية والثقافية للديمقراطية في بعدها الليبرالي الغربي، أي إن الحرية بالأساس تشير إلى الحرية السياسية المتمثلة في التعبير عن الإرادة الشعبية عبر صناديق الانتخابات. فالإسلاميون قد يكونون ديمقراطيين لكنهم ليسوا ليبراليين(93). ويجب عدم توقع ذلك منهم بالنظر إلى المرجعية الفكرية التي تحكمهم. لكن المشكلة الأساس في هذا السياق هي اعتقاد الجماعة، وحزب الحرية والعدالة، أن حصوله على الأغلبية يجيز احتكار السلطة في مثل هذه المرحلة الانتقالية اعتقادًا أن التفويض الانتخابي هو تفويض مطلق وليس نسبيًا(94). الأمر الذي يُعقّد عملية التحول التي تتطلب نوعًا من التوافق الذي لا يغفل حقوق الأغلبية لكن، في الوقت نفسه، لا يتجاهل الأقلية السياسية.

الفهم الثاني تتبناه القوى غير الإسلامية من المعارضة والثوار ويقلل من نتائج الانتخابات ولا يعترف، في الأغلب، بأي وضع مميز للتيار الإسلامي استنادًا إلى النتائج التي يحققها في الانتخابات، حيث ترى هذه القوى أن من

---

(92) Ottaway, p. 7.

(93) Nathan, «Can the Brotherhood Be Brought into the Democratic Tent? An Outsider's View,» in: Aymat, pp. 24-25.

(94) وحيد عبد المجيد، «الإخوان وعقدة الديمقراطية،» **الأهرام الرقمي**، 22/ 10/ 2012، متاح على: http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=306079&eid=891

الضروري بداية وضع الإطار القانوني والدستوري (قواعد اللعبة) الذي يضمن الحقوق والحريات قبل أي دمج للإسلاميين في الحياة السياسية[95]. ومن دون أن يحصل ذلك بالضرورة عبر صناديق الانتخابات أو بآلية ديمقراطية. ويتضح هذا أكثر ما يكون في الانتقادات الكثيرة التي كانت هذه القوى توجهها إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة وإدارته المرحلة الانتقالية، وعلى الرغم من ذلك لجأت إليه لوضع مبادئ فوق دستورية كان من شأنها منح الجيش موقعًا متميزًا في النظام السياسي المصري[96]. وهي ذاتها القوى المدنية التي تطالب بتدخل الجيش في الوقت الحالي لإنهاء حكم الإخوان. وهذا التصور يقوم على أفكار ضمنية تتعلق بعدم القدرة على التطبيع مع التيارات الإسلامية بمعنى التعامل معها على أنها مكون طبيعي في النظام السياسي والمجتمع المصري. كما يقوم مثل هذا التصور على افتراض أن الأساس في الحياة السياسية هو عدم إدماج التيار الإسلامي فيها، ومن ثم إذا كان لا بد من هذا الادماج، فلا بد من أن يجري وفق القواعد التي تضعها القوى السياسية غير الإسلامية.

ينطوي الموقفان، في الحقيقة، على مصلحة خاصة بهيكل القوى السياسية وحدود نفوذ كل فصيل ورغبة كل طرف في امتلاك الكلمة الأخيرة في الحياة السياسية في مصر الجديدة، وهي المواقف التي تُعبّر عن أزمة حقيقية في الثقافة السياسية لدى النخبة المصرية بعد الثورة التي لا تتعامل مع الاختلاف باعتباره أمرًا طبيعيًا ومقبولًا لكن باعتباره أمرًا شاذًا ومستهجنًا.

كما أن التباين في المواقف يرتبط أيضًا بالاقتراب من التغيير، فهناك من يرى إمكانية تغيير النظام من دون الحاجة إلى هدم الأسس المؤسسية للدولة، ويستندون في ذلك إلى العديد من أمثلة تغير النظم في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية والبرتغال وإسبانيا. وهذه الرؤية تتبناها التيارات الإسلامية بصورة أساسية، وهي ليست قوى ثورية بطبيعتها بل قوى إصلاحية. في المقابل،

---

(95) Elshobaki, p. 21.

(96) Elshobaki, p. 20.

هنـاك من يـرى أن تفكيك بنية النظام السـابق ضـروري لتسـريع عملية التحول وتغييـر طبيعة النظـام، وهي الرؤيـة التـي تتبناها القـوى الثورية لكنهـا لا تقدم رؤية واضحة لكيفية البناء بعد الهـدم. أما أحزاب المعارضة، فلا تملك تصوّرًا واضحًـا في هذا الصـدد، وتقترب من هذه الرؤية أو تلك بحسـب ما سـتحققه لها من مكاسب وتبعد الإسـلاميين عن السلطة والدليل عدم معارضة كثير منها عودة الجيش إلى الحياة السياسية.

هكـذا، كما أوضحـت أوتـواي، فإن: الإسـلاميون ليسـوا بالضـرورة أكثر سـلطوية مـن العلمانيين (بدليـل أن نظامي عبد الناصـر ومبارك كانـا علمانيين) لكنهم ليسـوا بالضرورة أكثر ديمقراطية أيضًا والدليل على ذلك سـلوك مرسـي وحزب الحريـة والعدالة. فالقضية الأسـاس هي أن الديمقراطيـة لا تعتمد على سـلوك حزب أو فصيل واحد لكن على مجال سياسـي متوازن ومتعدد. ويجب تأسيس مثل هذا التوازن في المجال الانتخابي[97].

خاتمة

يمثل تحليل أسـباب صعود الإخوان تحديدًا في الوقت نفسـه للعوامل التي أدت إلى فشل منافسـيهم. وترتبط هذه الأسباب بمستويين: فكري وتنظيمي. من الناحيـة الفكرية، مثّـل فشـل الأيديولوجيات العلمانيـة في الدول الإسـلامية في تقديم شـكل أفضل للحياة السياسـية السـبب الأسـاس وراء صعود الإسلاميين. فكما أشـار أوليفير روي، تحولـت الاشتراكية القومية التي استوردها ميشيل عفلق مـن أوروبا فـي الأربعينيات إلـى دكتاتوريـة البعث في سـورية والعـراق في ظل صدام. وخفتت فكرة العروبة حتى قبل موت زعيمها الروحي جمال عبد الناصر. كما خذلت الاشـتراكية الجزائـر، وتحولت العلمانيـة على الطريقة الفرنسـية في تونس إلى فساد حكومي مسـتفحل (Kleptocracy) وحكم شبه عسكري في تركيا. ولم يحدث تزامن بين محاولات لبرلة الاقتصاد مع المزيد من الحريات السياسية.

(97) Ottaway, p. 1.

كل هذا جعل من «الإسلاموية» آخر فكرة كبرى قائمة وقت حدوث الثورة[98].

من الناحية التنظيمية، حافظ الإسلاميون على كيان تنظيمي ممتد ومنتشر في أرجاء الجمهورية على الرغم من سنوات القمع التي مروا بها. في المقابل فإن المعارضة العلمانية لم تطور رسالة أو برامج واضحة، كما لم تقم ببناء أحزاب سياسية فاعلة تقدم البديل السياسي والأخلاقي والاقتصادي للتيار الإسلامي وانحسر وجودها في دوائر النخبة، والإعلام. وهكذا، تفاعل الإطاران الفكري والتنظيمي لكل من الطرفين لرسم صورة ذهنية لكل منهما لدى الناخب المصري: واحدة ترى التيارات الإسلامية قريبة من معتقداته وعاداته وأكثر تواصلًا معه وتلبية لحاجاته، والثانية للتيارات العلمانية التي ظلت بعيدة من حياة المواطن العادي وتغلفت بطابع نخبوي ملحوظ.

في ظل هذه الظروف، فإن قدرة حزب الحرية والعدالة على تحقيق أغلبية برلمانية يصبح نتيجة طبيعية لخبرته الكبيرة ووجوده المنتشر على مستوى الجمهورية والاحتياطي الاجتماعي للجماعة، ضعف جميع منافسيه. استفاد الإسلاميون من خواء المنافسين وضعفهم وعدم قدرتهم على العمل الميداني في مقابل نجاحهم التنظيمي الكبير المستمد في جزء منه من قيم الولاء والطاعة التي تطبع أي اقتراب ديني من العمل السياسي[99]، أي إن التوليفة كانت جاهزة: مجتمع يميل للتدين + رسالة روحية ومادية للجماعة + مزايا تنظيمية = الفوز في أول انتخابات بعد الربيع العربي.

إلا أنه يمكن القول إن توليفة الأسباب نفسها التي أدت إلى صعود الإخوان تعمل في غير مصلحتهم الآن، أو على الأقل تمثل تحديًا لهم. فإذا كان تدين المجتمع والمزايا التنظيمية للجماعة على قدر من الثبات، إلا أن ارتباط الإطار الفكري والأخلاقي بكل من تنظيم الجماعة وأنشطتها يبدو

---

(98) نقلًا عن: Bert Stephens, «Why Islamists Are Winning: When Secular Politics Fail, Islamism is the Last Big Idea Standing,» *The Wall Street Journal*, 2/11/2011, Available at: http://online.wsj.com/article/SB10001424052970204394804577009622077664372.html

(99) عبد العزيز، «لماذا يفوز الإسلاميون؟».

غير متناغـم في هذه المرحلة. لم يستطع الإسـلاميون إلـى الآن تقديم نموذج مختلف للسياسة عن الذي ألفه المصريون، ولم يطوروا أسلوبًا للحكم والإدارة يعكس القيـم والمبادئ الإسـلامية التي يعتقد بهـا كثيرون مـن المصريين. كما لم تشـهد البلاد منذ تولي الرئيس محمد مرسـي تحسـنًا في الظروف المعيشية، بـل وربما يكـون حدث تدهـور في الحيـاة اليوميـة للمصريين. كذلـك ثمة من يـرى قدرًا مـن الازدواجية في خطاب الجماعـة الذي يقترب من قيـم المواطنة والمساواة والمشـاركة في بعض الأحيان، ويبتعد منها في أحيان أخرى، ما يثير اسـتياء عموم المصريين من أصحاب التدين العادي والذيـن يرون أن الخطاب المـزدوج وخلف الوعـود لا يسـتقيمان مـع المرجعية الإسـلامية التـي تدّعيها الجماعة وحـزب الحريـة والعدالة. كما يثير هذا الأسـلوب الشـكوك في مدى تأصل الفكـرة الديمقراطية لدى الجماعة، وهي الشـكوك التي زادت مع طريقة إدارة البلاد التي هُمش فيها مسـاعدو الرئيس ومستشاروه بصورة ملحوظة أدت في النهايـة إلى انفضاضهم مـن حوله بحيث لم يعـد معروفًا للعامة من يشـكل مؤسسـة الرئاسـة ومن هم رجـال الرئيـس. الأمر الـذي أطلق العنان لشـائعات تقترب أحيانًا إلى درجة اليقين، مفادها أن مكتب الإرشـاد هو الحاكم الحقيقي للبلاد. وفي ما يبدو يتمركز فهم الجماعة للديمقراطية حول إجراءاتها الشـكلية المتمثلة بالانتخابات بالأسـاس وتعتبرها تفويضًا لها لإدارة البلاد بالكيفية التي تراهـا. وإن كان هذا الأمر مقبـولًا في الديمقراطيات المؤسسـة، إلا أنه لا يمثل وصفة ناجحة للديمقراطيات الناشئة. فإدارة الدولة تختلف عن إدارة الجماعات الدعوية والسياسية، الأمر الذي يبدو أن الجماعة والرئاسة لم تبلوره إلى الآن.

فـي المقابـل فـإن الغيـاب للمعارضـة الفاعلـة لا يضمـن المسـاءلة ولا الديمقراطيـة، ويجعـل من عمليـة التحـول الديمقراطي عرضـة للتراجع في أي وقـت ويشـوبها الكثير مـن الغموض. ومـن ثم يعـد إعادة التـوازن إلـى الحياة السياسـية المصرية من أهم متطلبات المرحلة. وعلى ذلك فإن تطوير المعارضة لرسـالتها للناس مهم جـدًا لوجود البديـل ومن ثم تحقيق هـذا التوازن. ويجب أن توجَّـه هذه الرسـالة بالأسـاس إلـى عامـة الشـعب ولا تقتصر على أوسـاط

المثقفيـن والطبقات الميسـورة، فمن دونها لـن تكون الأحـزاب العلمانية قادرة علـى المنافسـة. إلا أنه يجـب العمل علـى تحقيق هذا التـوازن من خـلال آلية الانتخابات وليس خارجها حتى لا يفتح المجال للعنف. من دون ذلك، سنشهد غالبًا إعادة إنتاج نظام سلطوي لكن بنخب وخطاب أيديولوجي مختلفين.

علـى ذلك فإن قـرار المعارضة عدم المشـاركة فـي الانتخابـات البرلمانية المقبلة من شـأنه إضافة مزيد مـن التعقيد على عملية التحـول. ويتوقع الإخوان أن تكون نسبة المشاركة فيها ضعيفة، وهو ما سيصب في مصلحتهم لأن مؤيدي الجماعـة الأساسـيين سـوف يذهبـون إلـى التصويت بغـض النظر عـن ظروف الانتخابـات[100]، فمـن لا يريـد التصويـت للإخـوان، وفـي ظل غيـاب البدائل الجاذبـة، سـيضطر إلـى عدم المشـاركة وهو مـا يصب فـي النهاية فـي مصلحة الإخـوان. ويبـدو أن قرار جبهـة الإنقاذ عدم المشـاركة، حتى الآن، يسـعى إلى تجنـب مواجهة الإسـلاميين فـي انتخابـات جديدة حتـى لا تظهـر بمظهر عدم التنظيم والضعف. الواقع أن احتجاجات الشـارع ليست بالضرورة تحت سيطرة جبهة الإنقاذ لكنها تسـتخدم أداة لمواجهة سيطرة الإسـلاميين[101]. الواضح أن المعارضة، حتى الآن، لم تكتسب المزايا التنظيمية ولم تطور الرسالة التي تشبع الحاجـات الماديـة والروحية للمجتمـع، وهي بهذا تبـدو أقل حظًـا من جماعة الإخوان في الانتخابات المقبلة.

في النهاية، يعتمد نجاح التحول الديمقراطي في مصر على قدرة الأطراف السياسـية على إدارة اختلافاتها بالطرائق الديمقراطية وبالحوار غير المتعنت من أي طـرف. وربما يكون هدف إخراج الكتلة الصامتـة إلى الانتخابات من خلال تطويـر البدائـل الجاذبة لها من أهم الأهـداف التي يجب أن يتوجـه إليها الجهد المختلف. فالمشـاركة السياسـية مـن الدعائم المهمـة للديمقراطيـة، خصوصًا الوليدة منها، كما أن ارتفاع معدلات المشـاركة يعكس درجـة الثقة في الآليات السياسية ويقلل من اللجوء إلى العنف.

---

(100) Hellyer, «The Revolution Continues».

(101) Ottaway, p. 2.

المراجع

Books

Dahl, Robert A. *Polyarchy; Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press, 1971.

Jenkins, J. Craig and Bert Klandermans (eds.). *The Politics of Social Protest: Comparative Perspectives on States and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Komhauser, William. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press, [1959].

McAdam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

Tarrow, Sidney G. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1998.

Turner, Ralph H. [and] Lewis M. Killian. *Collective Behavior*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N. J: Prentice - Hall, [1972].

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004.

Periodicals

Al - Anani, Khalil. «Islamists Parties Post - Arab Spring.» *Mediterranean Politics*: vol. 17, Issue 3, 2012.

Eisinger, Peter K. «The Conditions of Protest Behaviour in American Cities.» *American Political Science Review*: vol. 67, no. 1, March 1973.

Meyer, David S. and Debra C. Minkoff. «Conceptualizing Political Opportunity.» *Social Forces*: vol. 82, no. 4, 2004.

Munson, Ziad. «Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood.» *The Sociological Quarterly*: vol. 42, no. 4, 2001.

الفصل الرابع

التيارات السلفية في مصر
تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة

خليل العناني

مقدمة

قامت ثورة الخامس والعشرين من يناير في مصر بإعادة تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري. وعكس الانفتاح السياسي غير المحدود بعد الثورة مدى التنوع والاختلاف داخل الحالة الإسلامية المصرية التي باتت تموج بالمدارس الإسلامية المختلفة، الساكنة أم الحركية. أنهت الثورة تلك الثنائية الجامدة التي حكمت الحالة الإسلامية في مصر طوال العقود الثلاثة الماضية، والتي حصرت اللاعبين الإسلاميين في تيارين أساسيين: جماعة «الإخوان المسلمين»، وتيار الحركات والجماعات الراديكالية العنيفة. أما الآن فبات المشهد الإسلامي أكثر دينامية وحيوية واتساعًا من أقصى اليمين (التيار السلفي والتيار الجهادي التائب والسلفية الجهادية) إلى أقصى اليسار (ما بعد الإسلاموية والإسلاميين المستقلين وغيرهما)، وذلك ضمن حالة من التدافع الفكري والأيديولوجي والسياسي غير المسبوقة بين هذه القوى والتيارات.

والأكثر من ذلك أن النشاط السياسي الإسلامي لم يعد مقصورًا أو متقوقعًا داخل الإطار الرسمي التقليدي (الأحزاب والانتخابات المشاركة في الحكومة...) بل أيضًا بات هناك حراك إسلامي ضمن الأطر غير الرسمية من خلال التفاعل في المجال العام عبر الشبكات الاجتماعية والتظاهرات والمنتديات السياسية.

يمثّل الخروج السلفي إلى الفضاء العام إحدى أهم ثمار ثورة الخامس والعشرين من يناير. فبعد عقود من السكون السياسي والحركي لأسباب ثيولوجية وأيديولوجية، فتحت الثورة المصرية الباب واسعًا أمام قطاع عريض من التيار السلفي للانخراط في الشأن العام، بمختلف صوره وتجلياته. ولم تعد مشاركة السلفيين محصورة في المجال السياسي الضيّق بل تمتد إلى مساحات مؤثّرة في المجتمع وتشتبك مع القضايا المطروحة كلها على طاولة الانتقال السياسي في مصر. بكلمات أخرى لم يعد التيار السلفي معزولًا ومتقوقعًا على نفسه كما كانت الحال قبل قيام الثورة المصرية، بل بات فاعلًا مركزيًا في مصر بعد الثورة، ومن المتوقع أن يضطلع بدور مهم في رسم الخريطة السياسية الجديدة.

كان الخروج السلفي الكثيف إلى المجال العام مفاجئًا لكثيرين داخل الحقل الأكاديمي والفكري أو ضمن الأوساط السياسية ودوائر صنع القرار المحلية والعالمية. وذلك ليس بسبب ما عُرف عن التيار السلفي من الانكفاء السياسي فحسب، بل بسبب الأداء المفاجئ لهذا التيار في الحقل السياسي أيضًا، وذلك بعدما حقّق مرشحوه نجاحًا ملحوظًا في أول انتخابات برلمانية تجري بعد الثورة. علاوة على الدور المتزايد الذي يؤديه رموز السلفية بأنواعها المختلفة (الساكنة والحركية) في الفضاء العام.

تسعى هذه الدراسة إلى رصد خروج التيار السلفي إلى المجال العام وتقويمه من خلال طرح ثلاثة أسئلة رئيسة: **الأول** يتعلق بالتساؤل عن التكييف الثيولوجي والأيديولوجي والسياسي للانخراط السلفي في المجال العام، أي فهم الأطر الأيديولوجية (التأصيل الشرعي إن شئت) الحاكمة للنشاط السياسي والحركي للسلفيين. **الثاني** يتعلق بالتأثير المحتمل للحيوية السلفية في الحالة

السياسـية في مصـر خصوصًا عمليـة التحـول الديمقراطـي. أما **الثالـث** فيتعلق بالتأثيـر والتداعيـات التي قـد يتركها الانخراط السياسـي للسـلفيين فـي رؤاهـم وأفكارهـم وأيديولوجيتهم.

قبل أن نشـرع في الإجابـة عن هذه التسـاؤلات وتحليـل دينامياتها، يجب الإشارة إلى نقطتين منهجيتين:

أولاهما أن هدف الدراسة ليس إصدار حكم قيمي أو معياري على النشاط السياسـي للسـلفيين، هل هـو أمر إيجابي أم سـلبي، بقـدر ما هـو محاولة لفهم ديناميات التفاعـل بين الفكر والحركة، وبين الفاعـل وبيئته المحيطة، فضلًا عن معرفة تداعيات هذا الخروج على التيار السلفي من جهة، وعلى الحالة السياسية في مصر من جهة أخرى.

ثانيتهما، أنه على الرغم من التجليات الكثيفة للحراك السـلفي في المجال العـام، فإن أي دراسـة تحـاول فهم خلفيـات وهذا الحـراك ودينامياته سـتكون قاصـرة، ما لـم تسـتند إلى معايشـة فعلية للتيار السـلفي خلال فتـرة زمنية طويلة نسـبيًا. لذا فإن ما هـو مطروح في هذه الدراسـة هـو محاولة، أو اجتهـاد أولي، لفهـم الظاهرة السـلفية، قائمة على الملاحظة والمتابعة للنشـاط السـلفي طوال العام ونصف العـام الماضيين ومقارنتـه بالحال قبل ثورة 25 ينايـر، ما قد يغفر (إن لـم يبرِّر) أي قصور قد يُرى في نتائج الدراسة.

أحجية الدراسة

تتبنـى هذه الدراسـة أطروحة أو أحجيـة تنطلق من دور الانفتاح السياسـي في تشـجيع الفاعلين الاجتماعيين على الخروج إلى المجال العام، والاسـتفادة من الفرص المتاحـة فيه من أجل تعزيز حضورهـم سياسـيًا واجتماعيًا. بكلمات أخرى ثمة علاقة طردية بين درجة الانفتاح السياسي ودرجة الانخراط والنشاط السياسـيين والحركيـن لـدى الحـركات والتيـارات الاجتماعيـة. وبلغـة أهـل المنطق، ثمة علاقة سببية بين الانفتاح السياسـي (متغيِّرًا مستقلًا) ونشاط القوى الاجتماعية والسياسـية في المجـال العام (متغيِّرًا تابعًا). وعلى الرغم من نسـبية

هذه العلاقة واختلافها من حالة إلى أخرى، نراها الأقرب إلى دراسة الحراك السلفي وفهمه في المجال العام المصري.

من هنا تتبنى الدراسة فرضيتين: **أولاهما** أنه كلما ازداد الانفتاح السياسي كلما حدث تنوّع في الخريطة السياسية خصوصًا داخل التيار السلفي. **والثانية** أنه كلما ازداد خروج السلفيين وانخراطهم في المجال العام تأثرت أطروحاتهم الفكرية والأيديولوجية، وبالتالي حدثت تحولات في سلوكهم السياسي. ويكمن الأساس النظري لهاتين الفرضيتين في التعاطي مع التيار السلفي باعتباره يعبِّر عن فاعلين اجتماعيين طبيعيين لديهم مصالح وأهداف، يجب حمايتها والحفاظ عليها وتعظيمها كلما توافرت المساحة. بكلمات أخرى، إن السلفيين ليسوا مجرد «كائنات» أيديولوجية مغلقة بل حركات سوسيو - اجتماعية لديها برنامج ورؤى واقعية، شأنها في ذلك شأن بقية الفاعلين الاجتماعيين.

الإطار النظري والمنهجي للدراسة

لا يمكن فهم تفاعلات العلاقة بين الحركات الاجتماعية ومحيطها السياسي والاجتماعي من خلال منهجية أو اقتراب نظري واحد. لذا فإن هذه الدراسة تنحو في اتجاه نوع من التقارب والدمج المنهجي بين اقترابين أساسيين، وذلك من أجل فهم تفاعلات الظاهرة السلفية وتحولاتها في مصر وهي **أولًا**: اقتراب «هيكل الفرص المتاحة» وهو يقدِّم إطارًا تفسيريًا لانخراط الحركات الاجتماعية في المجال العام في فترات الانفتاح السياسية. **ثانيًا** اقتراب «العملية السياسية» الذي يفسر تداعيات الانخراط السياسي للحركات الاجتماعية والدينية على مسارات التحول من جهة، وعلى رؤى هذه الجماعات وأفكارها من جهة أخرى[1].

هذان الاقترابان ينتميان إلى الحقل السيوسولوجي بمعناه الواسع،

(1) للمزيد عن هذه الاقترابات يرجى مراجعة: Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996).

ويحاولان رصد العلاقات السببية التي تساعد في فهم الميل السياسي لفصيل أو حركة اجتماعية معينة. وهذه الاقترابات مجتمعة قد تمكننا من فهم وربما تفكيك العلاقة التفاعلية بين ثلاثة عناصر أساسية تمثِّل خلفية الحراك السلفي، وهي الدين والأيديولوجيا والسياسية وهو المثلث الذي يحكم ويؤطِّر بشكل أو بآخر المقولات الثيولوجية والأيديولوجية والواقعية للتيار السلفي. ومع التسليم بأن الظاهرة السلفية، شأنها في ذلك شأن بقية الظواهر السياسية والدينية والاجتماعية في مصر في مرحلة ما بعد الثورة، هي في حالة سيولة وحراك مستمرين، ما يصعِّب مهمة أي باحث يحاول استكشاف ديناميات الحركة والعلاقات السببية التفسيرية لهذه الظاهرة، إلا أن تجربة العام ونصف العام الماضيين تعطينا بعض المؤشرات التي قد تمكننا من فهم الحالة السلفية وتطورها.

أولًا: إعادة صوغ المشهد السلفي... من السكون إلى الحركة

من أجل فهم تفاعلات الحالة السلفية في مصر يجب فهم تركيبة الخريطة السلفية في مرحلة ما بعد الثورة، التي تبدو معقدة ومتشابكة بعكس ما قد يبدو ظاهرًا. ولعل المدخل المباشر لفهم هذه الخريطة هو التفرقة بين نوعين من السلفية: **أولهما** السلفية التقليدية أو غير المسيَّسة التي تنصرف إلى الجمعيات الدينية التي وهبت نفسها ومواردها وطاقتها للعمل الأهلي والنشاط الخيري بعيدًا من أي مجال سياسي أو فكري، مثل الجمعية الشرعية أو جمعية أنصار السنَّة المحمدية وغيرها من الجمعيات. **وثانيهما** الحركات والجماعات السلفية التي نشأت في أحضان المجال العام وكانت جزءًا من تفاعلاته، وأحيانًا أحد مخرجاته، مثل الدعوة السلفية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح «السلفية السياسية» التي هي مناط هذا البحث[2]. نقصد بالسلفية السياسية تلك الجماعات والحركات والأحزاب والشبكات والهيئات التي تتبنى رؤية

(2) هناك تنوع شديد داخل الخريطة السلفية في مصر وهو ما دفع العديد من الباحثين والمراقبين لخلع تصنيفات عديدة على الحركات والتيارات والجماعات المحسوبة على التيار السلفي. آثرنا عدم الدخول في متاهة هذه التصنيفات التي تعكس أحيانًا تحيزًا مسبقًا أو مواقف معينة واعتمدنا تقسيمًا إجرائيًا محضًا لعله يسهِّل مهمة القارئ في فهم الظاهرة السلفية.

أو برنامجًا أو مشروعًا سياسيًا وتسعى إلى إنفاذه، كما تسعى إلى أن يكون لها حضور مؤثِّر ومسموع في المجال العام.

بهذا المعنى الإجرائي، فإننا نتحدث عن شكلين رئيسين من أشكال الحضور السلفي في المجال العام: أولهما رسمي والآخر غير رسمي. ونقصد بالسلفية الرسمية أو التنظيمية تلك الكيانات المؤطَّرة داخل بنية مؤسسية واضحة المعالم ولديها تنظيم هرمي محدد وأدوات تعبوية وموارد مالية ولوجستية. وهذا النوع يشمل الحركات والأحزاب السلفية مثل جماعة «الدعوة السلفية» وذراعها السياسي حزب «النور»، وحزبي «الأصالة» و«الفضيلة»، وتنضم إليها أيضًا الحركات الجهادية التائبة، مثل الجماعة الإسلامية وحزبها الناشئ «حزب البناء والتنمية»، وكان لها كلها تمثيل رسمي في أول برلمان منتخب بعد الثورة المصرية باستثناء حزب «الفضيلة»[3].

أما السلفية غير الرسمية أو غير المؤطَّرة تنظيميًا فتتمثل بعدد من الجماعات والشبكات والهيئات التي تهيم في المجال العام من دون وعاء تنظيمي محدد، لكنّ لها نشاطًا بارزًا وتحظى بتأثير وحضور داخل الأوساط الاجتماعية المصرية، خصوصًا تلك التي تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والدنيا. ولعل أبرز مثال على هذا النوع من السلفية هو «الجبهة السلفية» التي تمثِّل خليطًا من السلفيين الحركيين ونظرائهم الثوريين الذين اكتسبوا زخمًا بعد الثورة، مثل الشيخ محمد عبد المقصود والشيخ فوزي السعيد وخالد سعيد،

---

(3) لمعرفة المزيد عن نشأة التيار السلفي الجديد وتطوره يرجى مراجعة عدد من الدراسات المهمة منها على سبيل المثال: هاني نسيرة، **السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة**، سلسلة كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2011)؛ أحمد زغلول، **الحالة السلفية المعاصرة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)؛ صلاح الدين حسين، **السلفيون في مصر** (القاهرة: دار أوراق للنشر، 2012)، أميمة عبد اللطيف، «السلفيون في مصر والسياسة،» سلسلة تقارير تقييم حالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الأول/ ديسمبر 2011، وعلي عبد العال، «الدعوة السلفية بالإسكندرية... النشأة التاريخية وأهم الملامح،» مركز الدين والسياسة للدراسات.

كذلك «حركة حازمون» أو تلك الكتلة السلفية الملتفة حول المرشح الرئاسي السابق الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل. وهي كتلة يغلب عليها العنصر الشبابي خصوصًا من طلبة المدارس الثانوية والجامعات وحديثي التخرج، وهو ما قد يفسر ثوريتها ودفاعها القوي عن مشروعها السياسي وأيقونته الشيخ أبي إسماعيل[4].

لدينا أيضًا «الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح» التي تمثِّل مظلة جامعة لعدد من شيوخ السلفية السياسية والساكنة على حد سواء، مثل الشيوخ محمد يسري إبراهيم (الرجل القوي في الهيئة وأمينها العام) ومحمد إسماعيل المقدم وياسر برهامي وعبد الله شاكر (رئيس جمعية «أنصار السنَّة المحمدية»)، وتضم كذلك بعض المنتمين إلى الأحزاب والحركات الإسلامية مثل خيرت الشاطر عن جماعة «الإخوان المسلمين» وطارق الزمر عن «الجماعة الإسلامية» وغيرهما. هناك أيضًا «مجلس شورى العلماء» وهي هيئة تضم ما قد يطلَق عليه مجازًا «سلفية الفضائيات»، وهي تضم مجموعة من أهم مشايخ وعلماء السلفية وأكثرهم انتشارًا في الفضاء الإعلامي مثل الشيوخ محمد حسان ومحمد حسين يعقوب وأبو إسحاق الحويني وغيرهم. هذا من دون أن ننسى الشبكات السلفية الموجودة إعلاميًا مثل «ائتلاف الإسلاميين الجدد» الذي يقوده حسام أبو البخاري ومجموعة «سلفيو كوستا» التي تقودها مجموعة من الشباب السلفي غير التقليدي.

من هنا يتضح لنا أننا نتحدث ضمن إطار السلفية السياسية عن كتلة سياسية غير متجانسة أو غير موحَّدة، وعن تيارات وقوى وأحزاب وجماعات لديها بعض البنية الفكرية المشتركة، لكنها تختلف جذريًا في الأهداف والوسائل والأطروحات. ولعل أحد العناصر المشتركة بين هذه القوى جميعًا هو النشاط والحيوية في المجال العام بمختلف أشكالهما ومؤسساتهما.

---

(4) مقابلة شخصية للباحث مع بعض شباب حركة «حازمون» في القاهرة بتاريخ ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٢.

ثانيًا: السياقات الحاكمة للخروج السلفي إلى المجال العام

ثمة اعتقاد شائع أن دخول السلفيين المجال العام يُعَدّ أمرًا مفاجئًا أو يمثِّل قطيعة كلية مع البنية الفكرية والأيديولوجية والثيولوجية الحاكمة لهذا التيار، وهو ما يبدو نسبيًا غير صحيح. وهنا لا بد من التفرقة بين الوجود السلفي في المجال العام من خلال الاشتباك مع القضايا والمسائل الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية، والنشاط السياسي الضيّق بمعناه الحزبي أو الحركي. وفي الأحوال كلها يمكن الحديث عن أربعة سياقات رئيسة حكمت الخروج السلفي إلى المجال العام بعد الثورة وجعلت مشاركته السياسية أمرًا منطقيًا وربما مبرَّرًا، على الأقل من وجهة نظر قادة التيار السلفي وأعضائه.

1 - سياق الانتقال من الإقصاء إلى الدمج

إذا كان الربيع العربي يمثِّل إحدى نقاط التحول في التاريخ العربي الحديث بوجه عام، فإنه أيضًا يعد في منزلة مرحلة فاصلة، ولحظة مؤسسة في تاريخ الحركة الإسلامية الحديثة أو ما يُعرف بالإسلام السياسي، لها ما بعدها. وذلك لأسباب عدة:

أولها أن الربيع العربي قد أنهى بشكل كبير حالة الاغتراب والتهميش والإقصاء التي كانت سائدة لدى قطاعات واسعة من الحركة الإسلامية طوال العقود الثلاثة الماضية. وكان سقوط الأنظمة السلطوية في تونس ومصر وليبيا من خلال ثورات شعبية في منزلة إنهاءٍ لكثير من المقولات الكلاسيكية الجامدة في شأن مسألة الاستثناء العربي أو الإسلامي.

السبب **الثاني** أن الربيع العربي - أو الثورات العربية - أعاد تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري، باعتبار ذلك جزءًا من إعادة ترتيب المشهد السياسي بوجه عام. وكان نصيب الإسلاميين من إعادة التشكيل كبيرًا، لا لأنهم القوى الأكثر تنظيمًا وحضورًا في الحالة السياسية العربية فحسب، بل أيضًا

بسـبب التنوع والتمايز وربما التشظّي داخل مكوّنات المشـهد الإسلامي. وبناء عليه لم تعد التقسيمات التقليدية للتيار الإسلامي بين متشدد ومعتدل، إصلاحي ومحافظ ذات صلاحيـة علمية وعملية، بـل باتت هناك درجة مـن التنوع القائم ليس على أسـاس البنية الفكريـة والمنطلقات الأيديولوجية فحسـب وإنما أيضًا في الممارسة والاستراتيجيات والأدوات.

السـبب **الثالث** وهو الأهـم أن عمليـة دمج الحـركات الإسـلامية لم تأتِ بقرار من فوق أو بحسـب رغبة السـلطان، بل بقرار «تحتي» وباختيار شعبي حر من خلال الانتخابات البرلمانية والرئاسـية. وبقدر ما يوفر هذا الدمج قدرًا كبيرًا من حريـة الحركة والنشـاط للتيارات الإسـلامية، فإنه يجعلها عرضةً للمسـاءلة والرقابة الشعبية، لأنه بقدر السلطة تكون المسؤولية.

في مصر على سبيل المثال لم تعد الساحة أو المشهد الإسلامي حكرًا على الثنائية الشـهيرة التي دامت عقودًا، أي «الإخوان المسلمين» في مواجهة تيارات العنـف والجماعات الراديكالية، بل باتت الحالة الإسـلامية أكثر سـيولة وتنوعًا واختلافًـا. فلدينـا الآن تنظيمات وجماعات عـن يمين الإخوان، مثل السـلفيين التقليدييـن والسـلفيين الحركيين عـدا الجهاديين التائبين، وأخرى عن يسـارها، مثل المستقلين الإسلاميين أو ما بعد الإسـلاموية، علاوةً على التمايزات البينية داخل كل تيار، وانتعاش السـوق الدينية بالعديد من الأفكار والبرامج التي باتت تطرح نفسها بديلًا من الجماعات والحركات الدينية الكلاسيكية[5].

كان التحول من حالة الانسـداد السـلطوي إلى الانفتاح السياسي في منزلة ميلاد أو بعث جديد للتيار السلفي الذي لم يقاوم، شأنه شأن غيره، رياح الحرية والتغيير التي هبّت مع الربيع العربي، وأطلقت سراح القوى والتيارات السياسية كلهـا وأعطتهـا فرصة تاريخيـة لتمثيل نفسـها وأفكارها في المجـال العام. على سـبيل المثال رُفعت القيـود المؤسسـية والقانونية كلها التي كانت تعرقل إنشـاء

(5) للمزيد عن الخريطة الإسـلامية في مرحلة ما بعد الثورة يرجى مراجعـة: خليل العناني، «دور الديـن في «المجـال العام» في مصـر بعد الثورة،» سلسـلة دراسـات، المركـز العربي للأبحاث ودراسـة السياسات، آذار/ مارس ٢٠١٢.

الأحزاب الإسلامية، كما رُفع الحظر عن الأنشطة الدينية والاجتماعية والأهلية للتيارات الدينية خصوصًا السلفية، في حين سُمح للجميع بالحصول على رخص قانونية لإنشاء أحزاب سياسية. لذا لم يعد هناك ما يبرِّر حالة الانعزال أو الانطواء السياسي التي عاشتها بعض الحركات والجماعات الإسلامية، ولا سيما السلفية في مرحلة ما قبل الثورة. ولم يكن التيار السلفي استثناء من هذه الهجرة السياسية من السكون إلى الحركة، بل على العكس كانت استجابته سريعة وإيجابية، وإن كانت مرتبكة بعض الشيء وهو أمر متوقع بعد عقود من الإقصاء والتهميش وقلة الخبرة. وكان إيقاع الحركة والأحداث بعد الثورة أسرع بكثير من قدرة التيار السلفي على القيام بمراجعات فكرية أو أيديولوجية لبعض أفكاره ومقولاته السياسية، وهو ما خلق قدرًا واضحًا من التناقضات والاختلاف بين الخطاب والممارسة، على نحو ما سوف يتضح لاحقًا.

2 - سياق التدافع بين الأيديولوجيا والواقع

على العكس مما هو شائع، لم يكن الانخراط السلفي في المجال العام مفاجئًا أو خروجًا على البنية الفكرية لتيار السلفية السياسية. فمن يراجع تصريحات قادة هذا التيار قبل الثورة يكتشف أن التأخر في الخروج إلى المجال العام بمعناه الواسع لم يكن على أرضية فقهية أو ثيولوجية، وإنما جاء وفقًا لحسابات الواقع السياسي والأمني. ففي تصريح للشيخ ياسر برهامي، أبرز رموز السلفية السياسية ومنظِّريها، ردًا على سؤال عن إمكانية انخراط السلفيين في العمل السياسي، قال: «نحن ننشغل بالسياسة ولكن نشتغل بها»[6]. وهو تصريح يعكس الاهتمام الكامن للسلفيين بالسياسة بمعناها الواسع لا الضيّق. وهو ما يؤكده تصريح آخر لبرهامي في مقالة له عنوانها «المشاركة السياسية وموازين القوى»، أشار فيها إلى أن رؤية السلفيين للسياسة هي جزء من رؤيتهم للإسلام على أنه «نظام شامل لكل جوانب الحياة الفردية منها والجماعية، والوطنية منها والدولية، الاعتقادية والعبادية والأخلاقية منها، وجوانب المعاملات والسياسة

(6) راجع حوار ياسر برهامي مع علي عبد العال على الرابط: http://ali-abdelal. maktoobblog. com/1234389/

والاقتصاد والاجتماع، وأنظمة الحياة كلها»[7]. وهذا الموقف بأقل تقدير هو موقف شَرطي وغير قطعي من المشاركة السياسية. فالسياسة هنا لا تدخل في باب المحرمات بل من باب المواءمات والمصالح والمفاسد. وهو المعنى نفسه الذي يؤكده قيادي آخر في الدعوة السلفية هو الشيخ عبد المنعم الشحات الذي يرى أن السياسة ما هي إلا إحدى أدوات تطبيق الشريعة. ففي مقالة له بعنوان «السياسة... ما نُبقي منها وما نذر» يؤكد أن السياسة الشرعية هي «قاعدة أصيلة من قواعد الاعتقاد لدى أبناء التيار السلفي وأنها يجب أن تقوم على فكرة «الحاكمية» التي تُعَد ركنًا أساسيًا من أركان العقيدة»[8]. هكذا تتوالى تصريحات العديد من شيوخ ومنظري السلفية الجديدة مثل الشيخين أحمد فريد ومحمد إسماعيل المقدم في شأن الموقف من السياسة بوجه عام [9].

بل أكثر من ذلك، كان الخروج السلفي إلى الفضاء العام بعد الثورة في منزلة العودة إلى الأصل الذي كانت قد قامت عليه الحركة السلفية الجديدة أواخر السبعينيات. فالدعوة السلفية التي كانت تسمى آنذاك المدرسة السلفية، كانت هي ذاتها إحدى ثمار السياسة وإحدى نتائج الانفتاح السياسي المحدود الذي قام به السادات في السبعينيات من أجل احتواء بقايا النظام الناصري. أي إنها بشكل أو آخر إحدى «المنتجات» السياسية لتلك التجربة التاريخية، حيث استقلت مجموعة من أبناء الجماعة الإسلامية «الأم» التي كانت منتشرة في معظم الجامعات المصرية طوال السبعينيات، وقررت عدم الانضمام إلى جماعة «الإخوان المسلمين» وإنشاء التيار السلفي[10]. ولعل ذلك ما يفسر أيضًا استمرار

---

(7) ياسر برهامي، «المشاركة السياسية وموازين القوى،» موقع صوت السلف، 20/ 3/ 2007، على الرابط: http://www. salafvoice. com/article. php?a=664

(8) عبد المنعم الشحات، «السياسة... ما نُبقي منها وما نذر»، موقع صوت السلف، 3/ 8/ 2008، على الرابط: http://www. salafvoice. com/article. php?a=2265&back=aHR0cDovL3d3dy5zYWxhZnZvaWNlLmNvbS9hcnRpY2xlcy5waHA/bW9kPXN1YmNhdGVnb3J5JmM9MTIy

(9) للمزيد عن مواقف شيوخ السلفية من السياسة يرجى مراجعة: علي عبد العال، «سلفيو الإسكندرية: ننشغل بالسياسة ولا نشتغل بها،» على الرابط: http://www. muslm. net/vb/showthread. php?287742-

(10) ربما من المفارقات أن بعض قادة الدعوة السلفية كان منتميًا إلى جماعة الإخوان أو قريبًا من منهجها في السبعينيات مثل الشيخ ياسر برهامي الذي كان والده إخوانيًا واعتُقل خلال الحقبة =

مطاردة نظام مبارك قادة الدعوة السلفية حتى قبل قيام الثورة بأشهر قليلة(١١).

إذًا لـم يكـن هنـاك رفـض ثيولوجـي أو أنطولوجي، وفـق قاعـدة الحلال والحرام، مـن حيث المبدأ للسياسـة بمفهومها الواسـع داخل الوسـط السـلفي بل كان الرفض بحسـب قاعـدة «المصالـح والمفاسـد»، وهي القاعـدة الذهبية التي سـوف تُسـتخدم لاحقًا لتبرير الانخراط السـلفي الكثيف في المجال العام وكذلك تبرير بعض القرارات الاستراتيجية للقادة السلفيين.

بكلمـات أخرى لـم يحرِّم شـيوخ السـلفية ومنظِّروهـا السياسَـة من حيث المبدأ، بل وضعوا لممارسـتها شروطًا وقواعد تسـتند إلى حسابات واقعية أكثر من كونها تعكـس رؤى أيديولوجية دوغمائية. وهو مـا أكدته تصريحات أخرى كثيـرة لهؤلاء الشـيوخ عـن عدم جـدوى العمـل السياسـي إما بسـبب «اختلال موازين القوى وعدم ملاءمة معطيات اللعبة السياسـية» بحسب ما يرى برهامي، وإما بسـبب «تربص الغرب بالإسـلاميين حسـبما حدث في الجزائر»، كما يرى الشـيخ محمد إسـماعيل المقدم، وإما بسـبب «الضغوط الأمنية والقمع الشديد الـذي قد تتعـرض له الدعـوة في حـال المشـاركة السياسـية»، بحسـب ما يرى الشحات... وهكذا دواليك.

من هنا يمكن قراءة الخروج السلفي إلى المجال العام باعتباره أمرًا مؤجلًا وليس محرّمًا. ومـا دام العائق زال، انتفـى المنع. بيد أن الخـلاف الحقيقي بين السلفيين كان في شأن أشكال الممارسـة السياسية ومداها. وهنا ننتقل من العام

= الناصريـة. كذلـك كانـت هناك علاقـة وثيقة بين مؤسسـي الدعوة السـلفية كالشـيخ أحمد فريـد ومحمد إسـماعيل المقدم وقادة الإخوان المسـلمين مثل عبد المنعم أبو الفتوح وعصام العريان وأبو العلا ماضي وإبراهيـم الزعفرانـي وخالـد داوود وحامد الدفـراوي. للمزيد راجع: علـي عبد العال، «الدعوة السـلفية بالإسكندرية... النشأة التاريخية وأهم الملامح،» على الرابط: http://ali.islamion.com/1235685

(١١) كان اعتقـال عبـد المنعـم الشـحات وأحمد فريد وياسـر برهامـي وغيرهم من قـادة الدعوة السـلفية أمـرًا روتينيًـا طيلـة التسـعينيات وخـلال العقد الماضـي، وكانـت آخر حالـة اعتقال قبـل الثورة للشحات حين جرى اعتقاله في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠، أي قبل الثورة بشهر واحد. للمزيد راجع: http://ali.islamion.com/1235105/

إلى الخاص. فالسياسة وإن كانت أمرًا مقبولًا من حيث المبدأ لدى السلفيين، إلا أنهم أطَّروا ممارستها وفق قواعد واشتراطات تختلف درجتها وحدَّتها من فصيل إلى آخر. على أن السواد الأعظم من شيوخ السلفية السياسية يُجمعون على تحريم المشاركة السياسية على أرضية الديمقراطية التي تتراوح نظرتهم إليها من اعتبارها كفرًا صريحًا إلى اعتبارها أداة لا بأس بها من أجل «تحقيق غايات أخرى». ولعل أهم هذه الغايات الأخرى هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق الشريعة.

3 - سياق المكاسب والخسائر

لم يكن الخروج السلفي إلى المجال العام أمرًا استثنائيًا في ظل حالة الانفتاح السياسي غير المحدود الذي خلقته الثورة المصرية، بل العكس هو الصحيح. فلا يمكن تخيّل وجود مساحة هائلة للحركة والتنفس السياسي تستطيع أن تحقق العديد من المكاسب للتيار السلفي من دون أن يتم استغلالها والاستجابة لها بشكل إيجابي. بيد أن ما يبدو محيِّرًا هو قبول السلفيين بالمشاركة السياسية واستخدام أدواتها وهي التي كانت مرفوضة بل ومحرَّمة ثيولوجيًا وفقهيًا. فكما أشرنا آنفًا فإن موقف التيار السلفي تجاه المشاركة السياسية، مثل دخول الانتخابات وتكوين الأحزاب وعقد التحالفات السياسية، كان موقف الرفض والتحريم الذي وصل عند بعضهم إلى درجة الشرك. بيد أن بعض التدقيق في مواقف وتصريحات بعض شيوخ السلفية ومنظّريها يكشف أن الرفض والتحريم لم يكونا أيضًا قاطعين من حيث المبدأ.

على سبيل المثال يرى الشيخ ياسر برهامي في رسالته الشهيرة «السلفية ومناهج التغيير»، أن الموقف من تشكيل الأحزاب وخوض الانتخابات البرلمانية يتوقف على الهدف منها ودورها. فإذا كان الهدف منها تقوية الحكم العلماني والديمقراطي وإباحة التشريع لغير الله، فلا تجوز المشاركة فيها لأنها تنطوي على نوع من الشرك، أما إذا كانت المجالس البرلمانية تهدف إلى تطبيق الشرع وحاكمية الله، فإن المشاركة فيها قد تجوز ويتوقف ذلك على تقويم أهل

العلم[12]. وهو المعنى نفسه الذي يوافقه عليه كثيرون من شيوخ التيار السلفي، مثل الشيخ سعيد عبد العظيم وعبد المنعم الشحات اللذين يرفضان الديمقراطية باعتبارها تعطي السيادة للشعب وليس لله[13].

بيد أن الموقف من قضية المشاركة السياسية قد تغيَّر بشكل جذري في مرحلة ما بعد الثورة، وهو تغيير وإن لم يصرِّح أو يعترف به قادة التيار السلفي إلا أن ممارساتهم وأفعالهم تدل وتبرهن عليه. فالشيخ عبد المنعم الشحات الذي لا يملّ من التصريح برفض الديمقراطية باعتبارها «حرامًا وكفرًا» [14]، في حين أنه كان أول من استخدم أهم أدواتها حين خاض الانتخابات البرلمانية من أجل الحصول على مقعد برلماني. جاء تبرير هذا التحول تحت ذريعة القاعدة الذهبية قاعدة «المصالح والمفاسد» التي باتت أشبه بحصان طروادة الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام السلفيين للحضور في المجال العام. ومثلما استخدم السلفيون هذه القاعدة لتحريم المشاركة السياسية قبل الثورة، تم استخدامها لتبرير هذه المشاركة في مرحلة ما بعد الثورة. ولا يجد قادة التيار السلفي وشيوخه غضاضة في «تطويع» هذه القاعدة وفق مقتضى الحال وما تمليه الظروف. وهو ما نجده أيضًا في تصريح شهير للشيخ أحمد فريد عن الموقف من المشاركة السياسية التي كان قد حرَّمها قبل الثورة وعاد كي يحلّلها بعدها، وذلك تحت شعار أن «الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان»، بل الأكثر مفارقة أنه على الرغم من إقرار الشيخ بأن الديمقراطية حرام، كونها تعني «أن يحكم الشعب نفسه بنفسه» إلا أنه أباح خوض أبناء الدعوة السلفية الانتخابات البرلمانية[15].

---

(12) ياسر برهامي، «السلفية ومناهج التغيير،» على الرابط: http://ar.islamway.com/book/672

(13) علي عبد العال، «سلفيو الإسكندرية يرفضون التنازلات الانتخابية،» على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/newsreports/islamic-world/126668-salafia. html

(14) راجع تصريح عبد المنعم الشحات على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE

(15) راجع حوار الشيخ أحمد فريد مع جريدة الشروق الجديد المصرية على الرابط: http://www.shorouknews.com/contentdata.aspx?id=401860

من هنـا يبدو اندفاع السـلفيين فـي اتجاه النشـاط السياسـي والحضور في المجال العام ضمن سياق المكاسب والخسائر التي تدخل ثيولوجيًا أيضًا ضمن باب «المصالح والمفاسد». فمثلما بُرِّر عدم خروج السلفيين في الثورة المصرية باعتبارها قد تجلب المفاسـد، بُرِّر بعد الثورة باعتباره مصـدرًا للمصالح، لكنها مصالح التيار السـلفي بالقطع. وهنا يجب الحديث عن التيار السلفي لا باعتباره جماعة دينية محضًا، بل كتلة اجتماعية تعكس تركيبة طبقية وثقافية لها مصالحها وأهدافها. فمن جهة **أولى** يمثّل أبناء التيار السلفي شريحة اجتماعية مهمة تنتمي إلى الطبقتين الوسـطى والدنيا. وهذه الشـرائح جرى تهميشـها وإقصاؤها طوال العقديـن الأخيرين بشـكل يحتاج إلى تفسـير خـارج نطاق هذه الدراسـة. ومن جهة **ثانيـة**، مثلهم مثل بقية الإسـلاميين، دفع قادة التيار السـلفي وشـيوخه ثمنًا غاليًا لسياسـات مبـارك حظرًا واعتقالًا وتنكيـلًا. لذا فإن أحـد دوافع انخراطهم في العمل السياسـي يأتي ليس من أجل الحصول على نصيبهم من السـلطة بأثر رجعي فحسـب، وإنما أيضًا ضمانًا لعدم عودة نظام مبارك وسياسـاته. بكلمات أخـرى، أصبـح السـلفيون، مثل بقية الإسـلاميين، أصحـاب مصلحـة أصيلة أو stakeholders يسـعون إلى تعظيم مكاسـبهم وتقليل خسـائرهم. ومـن جهة **ثالثة**، فإن حالة الفراغ السياسي الناجمة عن سـقوط نظام مبارك وحظر حزبه الحاكم، الحـزب الوطنـي الديمقراطـي، تغـري أي فصيل اجتماعـي بمحاولـة ملء هذا الفـراغ والاسـتفادة منـه. وهو مـا فعله الإسـلاميون مـن دون تـردد. ومن جهة **رابعة**، إن الشـبكة الاجتماعية والأهلية والدعوية القوية التي بناها التيار السـلفي طوال العقود الثلاثـة الماضية هي في منزلة رأسـمال اجتماعي هائل يجب عدم التفريط به، وما لم تتم الاسـتفادة منه وتوظيفه سياسيًا قد يتحول إلى فاقد وربما عـبء على الحركـة وقادتها. ومن جهة **خامسـة**، كانـت حالة السـيولة والتدافع التـي خلقتهـا ثـورة ٢٥ يناير داخل المشـهد الإسـلامي في منزلـة عنصر ضغط علـى التيار السـلفي في اتجاه المشـاركة السياسـية وإلا فقَدَ المبـادرة. بكلمات أخرى، لـم يكـن قرار التيار السـلفي بالمشـاركة السياسـية خيـارًا وإنما ضرورة أملتها ظروف ما بعد الثورة، حيث خشي شيوخ التيار ومنظّروه من أن يتأثر أبناء الحركة السـلفية بالحراك والنشاط السياسيين غير المسـبوقين، فيتركون الحركة

للانضمام إلى تيارات أيديولوجية أخرى أو تشكيل تكوينات سياسية مستقلة عن الحركة، فكان القرار بالمشاركة. وما يسترعي الانتباه، أن قرار الدعوة السلفية بالمشاركة لم يتأخر كثيرًا بعد الثورة. ففي أواخر شهر آذار/ مارس ٢٠١١ اتخذ مجلس إدارة الدعوة الذي كان قد تشكّل قبل أسبوع واحد قرارًا بالمشاركة «الإيجابية» في العملية السياسية[16]. وهو القرار الذي يبدو أنه قد اتُّخذ على عجل وتحت ضغط الحوادث آنذاك، حيث لم يحدد بيان الدعوة السلفية أي شكل سوف تنتهجه الحركة في سبيل مشاركتها «الإيجابية» في العمل السياسي. وكان صدور مثل هذا القرار في منزلة تأكيد تحرير للنزعة السياسية الكامنة لدى الدعوة السلفية، التي لم يكن يعطلها سوى عدم توافر وملاءمة الظروف السياسية، وليس بسبب الرفض الديني لها. ورأينا بعدها كيف كان القرار أشبه بالضوء الأخضر لأبناء التيار السلفي للانخراط في أنواع وأشكال النشاط السياسي كلها، بدرجة أذهلت المراقبين داخليًا وخارجيًا.

إذا كان سياق المكاسب والخسائر هو المحرِّك الرئيس خلف الانخراط السلفي في الفضاء العام، فكان ذلك كله قطعًا تحت عباءة القاعدة الذهبية «المصالح والمفاسد». وذلك من أجل الحفاظ على الرصيد الديني والمعنوي للحركة لدى أبنائها وعند الجمهور. بيد أن النتيجة النهائية كانت إنهاء العزلة الذاتية للتيار السلفي وبداية عهد جديد من المشاركة السياسية الفاعلة.

4 - سياق «السلفنة» الاجتماعية والدينية

لم يكن للتيار السلفي أن يحظى بوجود قوي ومؤثِّر في المجال العام لولا توافر الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي منحته وضعًا تنافسيًا قويًا ضمن الخريطة السياسية بوجه عام، والدينية على وجه الخصوص في مرحلة ما بعد الثورة. فعلى مدار العقود الثلاثة الماضية نجح التيار السلفي في بناء شبكة متينة من المؤسسات والهيئات التي تمارس دورًا اجتماعيًا ودينيًا وخدميًا،

---

(16) جريدة اليوم السابع، 23/3/2011، على الرابط: http://www.youm7.\com/News.asp?NewsID=375476

وذلك ضمن المساحة التي سمح بها نظام مبارك. وأعطى انشغال نظام مبارك بتصفية الجماعات والحركات الراديكالية، فضلًا عن الصراع المتواصل مع جماعة الإخوان، قدرًا من حرية الحركة ولو نسبيًا للتيار السلفي، كي يتمدد ويتكاثر ضمن الأطر الحضرية والريفية المتمدينة التي لم يحظَ أبناؤها بمستوى معيشي أو معرفي واسع. لذا ليس غريبًا أن تتركز عمليات التجنيد والتعبئة للتيار السلفي بين أبناء الطبقتين الوسطى والدنيا، خصوصًا أولئك الذين همّشتهم وغرّبتهم السياسات الاقتصادية التي طبّقها نظام مبارك طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. لذا ثمة حضور كثيف للتيار السلفي في ضواحي المدن الكبيرة، مثل القاهرة والإسكندرية والجيزة والقليوبية والشرقية والمنصورة والفيوم وغيرها من المدن التي شهدت انتقالًا مكثفًا وحراكًا جغرافيًا من القرى والمناطق الفلاحية إلى أطراف وضواحي المدن والمناطق العشوائية. صحيح أن المنهج الأمني كان هو طريقة التعاطي الوحيدة لنظام مبارك مع القوى السياسية المختلفة، بيد أن السكون السياسي للسلفيين من جهة، وعدم امتلاكهم بنية تنظيمية هيراركية من جهة أخرى، سهّلا مرونة وانتشار أفكار التيار بين فئات مختلفة.

لكن النقلة النوعية للتيار السلفي في الفضاء الاجتماعي المصري حدثت خلال العقد الماضي، من خلال ما يمكن تسميته «سلفنة» المجال العام. ونقصد بها عملية إعادة تشكيل الوعي الديني والثقافي في مصر، من خلال إعطاء مساحة معتبرة لأفكار التيار السلفي للانتشار والتأثير واستقطاب فئات جديدة. وهي عملية جرت بشكل بطيء، لكنها ازدادت بشكل واضح خلال النصف الثاني من العقد الماضي. وهي الفترة نفسها التي ازداد فيها الصراع بين الإخوان ونظام مبارك. إذ كان الفوز المفاجئ الذي حققه الإخوان في الانتخابات البرلمانية في عام ٢٠٠٥ في منزلة «القشّة» التي أنهت حالة الغموض في العلاقة بين الطرفين، والتي استمرت منذ منتصف التسعينيات. وقرر نظام مبارك إقصاء الإخوان وتحجيمهم بالوسائل كلها، سياسيًا واقتصاديًا وإعلاميًا واجتماعيًا. وكانت إحدى الأدوات لتحقيق ذلك هي إعطاء مساحة ملحوظة للتيار السلفي في المجال العام من خلال التواجد الإعلامي والانتشار

الاجتماعي، ما تسبب في ظهور ما بات يعرف بـ «سلفية الفضائيات»[17]. نجح رموز التيار السلفي في الاستفادة من هذه السياسة بشكل مباشر وغير مباشر، وكانت النتيجة الفعلية لذلك هي حدوث هيمنة شبه مطلقة للخطاب السلفي، بتنويعاته كافة، على «السوق» الدينية في مصر. صحيح أن التيار السلفي المسيَّس (الدعوة السلفية) لم يستفد حركيًا وتنظيميًا من صراع مبارك والإخوان، لكنه استفاد بشكل كبير من خلال نشر أفكاره ومنهجه الديني بين أبناء الطبقتين الوسطى والدنيا، وفي بعض الأحوال داخل الشريحة الدنيا من الطبقة العليا. وحصد التيار السلفي ثمار هذا الانتشار الفكري بشكل واضح خلال مرحلة ما بعد الثورة.

لم تقتصر عملية «السلفنة» على البعد الديني بل وصلت إلى الخطاب الثقافي والتوعوي لدى قطاع عريض من المجتمع، في ما يمكن أن نسميه «الأسلمة من دون الإسلاميين». ونقصد بذلك أن قطاعًا عريضًا من المجتمع جرت أسلمته، وربما «سلفنته» طوال العقد الماضي، بشكل عمدي أو غير مقصود على السواء من خلال عمليات إعادة تشكيل الوعي الديني والثقافي، بحيث بات المزاج العام في الشارع المصري أكثر محافظة وأقل انفتاحًا وتسامحًا خصوصًا في القضايا ذات البعد الثقافي أو الديني، مثل الهوية والمواطَنة والحريات الفردية. و«السلفنة» لا تعني بالضرورة «الأسلمة» بالمعنيين الحركي والتنظيمي، بل بالأساس نحتُ وتثبيت نمط معيّن من التفكير الاجتماعي والثقافي المحافظ، ينظر إلى القضايا كلها من منظور ديني بحت، من دون اعتبار لغيره من العوامل. وهو ما قد يُسمى «تديين» المجال العام، بحيث تتراجع مساحة المتاح من الخلاف على أرضية فكرية وسياسية تتمتع بالنسبية والتغير، كي يحلّ محلها نمط من التفكير الدوغمائي الضارب في اليقينات العقائدية والأصولية. أعطى الانتشار الكثيف لخطاب «التديين» من خلال الفضائيات والمنتديات الدينية مساحة معتبرة للتيارات السلفية في المجال العام، وذلك على حساب النخب والجماعات

(17) للمزيد عن هذا الموضوع، راجع: N. Field and A. Hamam, «Salafi Satellite TV in Egypt,» *Arab Media & Society*, Issue 8 (Spring 2009), Available at: http://www. arabmediasociety. com/?article=712

التقليديـة. وهنا نتحـدث عن وصول هـذا الخطاب إلـى شـرائح اجتماعية عابرة للطبقات والأعمار والخلفيـات الاجتماعية والاقتصادية. ولعل الفارق الأسـاس بين الحاضنة الاجتماعية للسلفية ونظيرتها لدى جماعة مثل جماعة «الإخوان» أن الأولى متجاوزة مسـألة التنظيم، بمعناها الضيق المتمحور حول الجماعة وقادتها بمسـتوياتهم المختلفة، ومتحررة نوعًا مـا من تصلّب التنظيم والقيـادة ما يجعلها تصل إلى شرائح وقطاعات جديدة وتكتسب أنصارًا جددًا.

كان منطقيًا أن تتحـول الأفكار إلى أفعال، والخطاب إلـى حركة اجتماعية وسياسية تسـعى إلى التواجد والمشاركة بشـكل كثيف، ليس دفاعًا عن أفكارها ومعتقداتها في «السـوق» الدينية شـديدة التنافسـية فحسـب، بل أيضًـا من أجل حماية مصالحها ومكاسب أعضائها في مرحلة ما بعد الثورة.

في نهاية هـذا المبحث يمكن القول إن الانفتاح السياسـي فـي مصر أوجد حـراكًا دينيًـا، وبالأخص سـلفيًا، لم يكن مسـبوقًا من قبـل. وهو ما يسـتقيم مع الفرضية التي وضعناها في مقدمة الدراسة في شأن العلاقة بين الانفتاح السياسي من جهة، والمشاركة السياسية للفاعلين الاجتماعيين والدينيين من جهة أخرى. نجحـت الكتلة السـلفية في الاسـتفادة من هيكل الفـرص المتاحة التـي وفّرتها الثـورة المصريـة مـن أجل إثبـات وجودها فـي الفضاء العـام. ومـن دون توافر مثل هذه الفرصة كان التيار السـلفي سـيظل ربما على سـكونه وسـلبيته. ساهم الانفتاح السياسـي أيضًا في إعادة تشكيل المشهد الإسلامي والسلفي على وجه الخصوص. وشهدنا تنويعات سلفية في الخطاب والتنظيم والسلوك والممارسة بحيث بات من الصعب الحديث عن تيار سلفي أو كتلة سلفية متجانسة.

ثالثًا: المشاركة السياسية للسلفيين... غواية السياسة وعبء الأيديولوجيا

جاء قـرار السـلفيين الخـروج إلـى المجـال العام كمـا رأينـا تحت ضغط الواقع واضطرارًا، ما عكس قدرًا من الارتباك لدى قادة التيار السـلفي في شـأن طبيعة ونوعية ومجالات ومسـتويات المشاركة السياسية. والمسألة هنا لا تتعلق

بتداعيات قرار كهذا على قدرة التيار السلفي على منافسة التيارات والحركات الأخرى ذات الخبرة السياسية الواسعة، وإنما أيضًا بالتبرير والتكييف الفقهي والأيديولوجي لمسألة المشاركة. فكما أشرنا سابقًا تمسّك معظم السلفيين بأراء متشددة تجاه المسارات والقنوات المعروفة للمشاركة السياسية، مثل إنشاء الأحزاب وخوض الانتخابات وعقد التحالفات. بيد أن ذلك لم يخفِ الرغبة المتزايدة لدى التيار السلفي في الحضور القوي في المجال العام بمستوياته وزواياه كلها، وهو ما يمكن استنباطه من القرار الجريء الذي أصدره مجلس إدارة الدعوة السلفية في آذار/ مارس ٢٠١١ بضرورة «المشاركة الإيجابية» في العملية السياسية.

من الملاحظ أن قرار دخول السلفيين المجال السياسي لم يؤدِّ إلى انشقاقات جانبية أو تصدعات كبيرة ضمن الإطار السلفي، وهو ما يعكس حقيقتين: **أولاهما** أنه لم يكن هناك رفض بوجه عام داخل الدوائر السلفية لممارسة النشاط السياسي من حيث المبدأ، على نحو ما أوضحنا سابقًا، **وثانيتهما** أن ثمة مرونة واسعة في اختيار وتحديد الطرائق والوسائل التي يمكن من خلالها دعم هذا الحضور وتفعيله. لذا كانت الخطوة الأولى العملية لترجمة «المشاركة الإيجابية» للسلفيين هي من خلال إعادة تنظيم «البيت» السلفي. أعيدت **أولًا** هيكلة مجلس إدارة «الدعوة السلفية» بحيث بات هناك شبه كيان تنظيمي للجماعة[18]. وأنشئ **ثانيًا**، أول مرة في تاريخ التيار السلفي، حزب سياسي هو حزب «النور» الذي حصل على الرخصة القانونية في الثامن من حزيران/ يونيو ٢٠١١ ما مثَّل قفزة نوعية للتيار السلفي من الفضاء الديني إلى الفضاء السياسي. وجرت، **ثالثًا**، الموافقة على خوض الحزب الانتخابات البرلمانية التي أجريت في أواخر عام ٢٠١١ وأوائل عام ٢٠١٢، وحصل فيها الحزب على نسبة مفاجئة من المقاعد بلغت قرابة ٢٥ في المئة بالتحالف مع غيره من الأحزاب السلفية.

---

(18) للمزيد عن إعادة هيكلة الدعوة السلفية راجع: علي عبد العال، «حول إعادة بناء الهيكل التنظيمي للدعوة السلفية،» على الرابط http://ali.islamion.com/?p=1235791

كان إنشاء حزب «النور» أشبه بتدشين المرحلة السلفية السياسية التي اتسعت لتشمل عددًا من الأحزاب السلفية الأخرى، مثل حزبي «الفضيلة» و«الأصالة»، وكذلك الأحزاب التي أنشأتها الجماعة الإسلامية (حزب البناء والتنمية)، كما الأحزاب غير الرسمية مثل حزب «الإصلاح» وحزب «الأمة» وغيرهما. على الجانب الآخر ازداد الحضور السلفي بأشكاله الرمزية والفعلية كلها في الفضاء العام، وذلك من خلال زيادة وتكثيف الحضور الفضائي والإعلامي، كما من خلال المشاركة في الفاعليات والتظاهرات المليونية التي جرت طوال العام ونصف العام الماضيين.

لكن جماعات وحركات وشبكات سلفية أخرى آثرت العمل ضمن الإطار غير الرسمي، في مقابل المشاركة الرسمية للسلفيين. وهي ما نسميه السلفية السياسية غير الرسمية التي إما لا تتمتع بكيان أو هيكل تنظيمي محدد، مثل الجبهة السلفية وائتلاف المسلمين الجدد، فضلًا عن التجمعات السلفية الشبابية مثل حركة «حازمون» أو كتلة شباب «سلفيو كوستا»، وشارك بعض هؤلاء في الثورة المصرية منذ يومها الأول، وكانت لهم مواقف سياسية وأيديولوجية متقدمة على شيوخ التيار السلفي وقادته. ولا يزال هؤلاء ينشطون ضمن المساحة الواسعة التي خلقتها الثورة المصرية، وقد يتحول بعضهم إلى التأطير ضمن كيانات وهياكل تنظيمية، في حين سيظل بعضها متواجدًا ضمن الفضاء السلفي العام.

وضح جليًّا أن الانطلاق السلفي إلى الفضاء العام لم تحدَّه المقولات الثيولوجية والأيديولوجية لشيوخ التيار وقادته، بل على العكس حاول هؤلاء إيجاد تبرير فقهي وفكري للنشاط السياسي للسلفيين. بكلمات أخرى تغلبت السياسة على الأيديولوجيا في جذب السلفيين بعيدًا من مقولاتهم وشعاراتهم التقليدية، في شأن تحريم المشاركة السياسية وتقييدها. فلم تعد الأحزاب مصدر شركٍ كما كان يُقال، ولم تعد البرلمانات «مجالس كفرية» كما كان كثيرون من رموز الدعوة السلفية يكررون، كما لم يعد التواصل والتحالف مع قوى ليبرالية وعلمانية مخالفةً دينيةً. بيد أن ذلك لا ينفي صدور تبريرات

أيديولوجية للانخراط السياسي للسلفيين وهي كانت، ولا تزال، الحجة الرئيسة لتبرير هذا الانخراط، ومنها أنه لمصلحة الدعوة والإسلام. على سبيل المثال يلخّص الشيخ محمود عبد الحميد، أحد رموز الدعوة السلفية في الإسكندرية، هدف الجماعة من المشاركة السياسية بأنه لـ «نصرة دين الله، وليس انتصارًا لجماعة أو جمعية، وليس لتحزّب أو فئوية»، وأن «نصل إلى قوانين تكون متوافقة مع الشريعة الإسلامية»، وأن «نمنع القوانين المخالفة للإسلام، والعمل على تقليل الشر والفساد، وعدم ترك الساحة للعلمانيين لأنهم لو انفردوا بها، فسوف يسنّون قوانين لهم تُفرض علينا ولا نستطيع أن نتخلص منها»[19].

يمكن تلخيص أهم القضايا التي تمثّل محور ارتكاز النشاط السياسي للسلفيين في ما يلي:

1 - قضية الهوية

جاء دخول السلفيين المجال السياسي من خلال مسألة الهوية، شأنهم شأن غيرهم من الحركات الإسلامية. ومن دون الدخول في الجدل الفكري والأيديولوجي في شأن هذه المسألة، فإن ما يهمنا هو التوظيف السياسي والبراغماتي لها من جانب السلفيين. ففي ظل غياب برامج سياسية واضحة للتيار السلفي ومع قلة الخبرة السياسية لأعضائه وربما انعدامها، كانت القضايا الرمزية مثل قضية الهوية في منزلة إحدى الروافع السياسية الأساس للتيار التي يمكن أن يتم على أساسها حشد الأنصار والمؤيدين وتعبئتهم. ولا يعني ذلك عدم إيمان أو اعتقاد السلفيين بأهمية الهوية قضيةً مركزيةً ضمن أطروحاتهم الفكرية، بل نقصد هنا الميل المتعاظم لدى السلفيين، بوعي أو من دون وعي، لتوظيف و«تحزيب» مسألة الهوية باعتبارها قضية خاصة بهم دون غيرهم، علاوة على «طبيعة الطرح الأيديولوجي والسياسي لمسألة الهوية بتعقيداتها. بكلمات أخرى، أصبحت مسألة الهوية إحدى نقاط الارتكاز للحضور السلفي

---

(19) علي عبد العال، «الدعوة السلفية سوف تدعم حزب النور في الانتخابات القادمة،» على الرابط: http://ali.islamion.com/?p=1235697

في الفضاء العام، والبوصلة التي تحدد طبيعة النقاشات والحوارات والقرارات والتحالفات السياسية للتيار السلفي. بل الأكثر من ذلك يرى بعض قادة التيار السلفي أنه لولا مسألة الهوية لما دخل السلفيون المعترك السياسي. فعلى سبيل المثال يشير محمد نور، أحد المتحدثين الرسميين باسم حزب النور، إلى أن قرار دخول اللعبة السياسية كان بهدف «حماية مصر من العلمانيين والليبراليين الذين يحاولون محو الطابع الإسلامي للهوية المصرية»[20]. وهو ما تؤكده تصريحات العديد من القادة السلفيين الآخرين الذين يرون في هوية مصر «خطًا أحمر» لا يجوز الاقتراب منه. وبغض النظر عن مدى صدقية هذا الطرح من عدمه، من الملاحظ أنه تم التعاطي مع مسألة الهوية باعتبارها «حصان طروادة» الذي يمكن أن يمهد الطريق أمام انخراط السلفيين في الشأن السياسي بكثافة. ففي أول بيان «سياسي» للدعوة السلفية، صدر قبل يومين فقط من تنحي مبارك وتأكد الحركة أن سقوطه بات مسألة وقت، حذّرت الحركة من المساس بـ «الهوية الإسلامية لمصر». وكان ذلك ضمن أول مؤتمر علني تعقده خلال عقدين، وحضره ما يقرب من ١٠٠ ألف من أنصارها ومؤيديها. أوضح كبار قادة «الدعوة السلفية» رؤيتهم لهوية مصر باعتبارها «دولة إسلامية مرجعية التشريع فيها إلى الشريعة الإسلامية». واعتبر هؤلاء أن مسألة الهوية هي مسألة اعتقاد «تحتّمها عقيدة الأمة وعقدها الاجتماعي»[21]. كما أن معظم القرارات الاستراتيجية التي اتخذتها الدعوة السلفية كانت تحت غطاء «حماية هوية الدولة المصرية» بدءًا من التصويت في الاستفتاء على تعديل الدستور المصري في آذار/ مارس ٢٠١١، مرورًا بالمشاركة الفاعلة في الانتخابات البرلمانية، وانتهاء بالمشاركة في الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور المصري الجديد[22].

(20) مقابلة شخصية مع محمد نور في ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٢.

(21) علي عبد العال، «الدعوة السلفية تحذّر من المساس بالهوية الإسلامية،» على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/newsreports/islamic-world/128475-q-q-.html

(22) ياسر برهامي، «شاركنا في التأسيسية لأننا نريد دستورًا يعبّر عن الهوية الإسلامية،» على الرابط: http://www.rosaeveryday.com/news/9068/-

2 - قضية تطبيق الشريعة الإسلامية

تمثّل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية حجر الزاوية لدى كثير من الحركات الإسلامية وتحديدًا السلفية منها، خصوصًا على مستوى الخطاب والسرديات. وشأن مسألة الهوية، فإن تطبيق الشريعة، وبغض النظر عن التفاصيل الخاصة بتأطير المفهوم وتفعليه، تعَدّ أحد المداخل المهمة لفهم الانخراط السياسي للسلفيين في المجال العام. على سبيل المثال، يرى الشيخ ياسر برهامي أن المحرك الأساس للدعوة السلفية في المجال السياسي هو العمل على تطبيق الشريعة. بل إن مجالات الفعل السياسي والحركي على الأرض، مثل خوض الانتخابات والمنافسة السياسية وعقد التحالفات لا بد من أن تدور في فلك تطبيق الشريعة. فمسألة تطبيق الشريعة مثلًا، كانت أحد المعايير والمطالب الأساس التي حددتها الدعوة السلفية لدعم مرشّحي الرئاسة. ويكاد يكون مطلب تطبيق الشريعة طاغيًا في معظم برامج الأحزاب السلفية خصوصًا حزب «النور» الذي كان حريصًا على أن يربط بين القضايا الرئيسة كلها في برنامجه والشريعة الإسلامية. بل يكاد هذا المطلب يتحول «كهنوتًا» أو شعارًا مقدسًا لدى التيارات السلفية. فمعظم رموز التيار السلفي، إن لم يكن جميعهم، يرى في مسألة تطبيق الشريعة أمرًا حتميًا غير مطروح للنقاش. ولا يكاد يخلو الخطاب السلفي من هذه المسألة.

على الرغم من ذلك تجدر الإشارة إلى أن ثمة فارقًا واختلافًا ملحوظين بين الخطاب والممارسة في ما يخص مسألة تطبيق الشريعة، من حيث كيفية التطبيق أو آلياته ووقته. بكلمات أخرى إذا كان ثمة اتفاق عام بين السلفيين على مسألة تطبيق الشريعة، فإن ثمة اختلافات واضحة بينهم في شأن المقصود بذلك وكيفية تحقيقه وبأي أدوات. فعلى سبيل المثال، يرى الشيخ برهامي أن تطبيق الشريعة لا بد من أن يكون تدريجًا ولا يكون من خلال استخدام القوة[23]. في حين يرى الشيخ محمد إسماعيل المقدم أن تطبيق الشريعة أمر

(23) برهامي: لا بد من التدرج في تطبيق الشريعة... واستخدام القوة في الوقت الحالي مفسدة، موقع جريدة الدستور الأصلي على الرابط: http://www.dostorasly.com

حتمـي وضـروري[24]. سـاهم الطلب السـلفي على تطبيق الشـريعة في سـعي السياسـيين إلـى توظيف هذه المسـألة في التفاوض ومغازلة الشـارع السـلفي. صرَّح خيرت الشـاطر، المرشّـح الإخواني السابق للرئاسـة، بأن تطبيق الشريعة «كان وسـيظل مشـروعه وهدفـه الأول والأخيـر»[25]. فـي حين أشـار برهامي إلى أن عبـد المنعم أبو الفتوح وعدهم بتطبيق الشـريعة إذا فـاز في الانتخابات الرئاسية[26].

تُعد مسـألة الشـريعة في منزلة إحـدى الأدوات المهمة التـي يوظفها التيار السـلفي في المجال السياسي، من أجل تحقيق وكسـب تأييد مجتمعي وشعبي، كما من خلال الضغط على منافسيه السياسيين وإحراجهم سياسيًا وشعبيًا. وكما هو الحال في مسألة الهوية، فإن تطبيق الشريعة يعَدّ إحدى الروافع المهمة لتبرير النشـاط السياسـي للسـلفيين، حيث يبرر قادة التيار السـلفي دخولهـم المعترك السياسي بحماية الشريعة في الدستور المصري والعمل على تطبيقها. ويخوض السلفيون معركة صاخبة داخل الجمعية التأسيسية للدستور من أجل تغيير المادة الثانية، واسـتبدال كلمـة «أحكام» بكلمة «مبـادئ» في ما يخص اعتبار الشـريعة المصدر الأساس للتشـريع. وعلى الرغم من صعوبة تحقيق ذلك، بسبب رفض الإخوان ومؤسسـة الأزهـر وبقية التيـارات الممثلة في الجمعية التأسيسـية، فإن السـلفيين سـيوظفون هذه المسـألة في التفاوض لإمـرار مواد أخـرى لها علاقة بالقضايا الرمزية والدينية.

3 - الموقف من قضية الديمقراطية

يمكـن فهـم موقف السـلفيين مـن مسـألة الديمقراطيـة من خـلال التفرقة بين مسـتويين هما الخطاب والممارسـة. على مسـتوى الخطـاب يبدو الموقف

---

(24) راجع الرابط: http://ar.islamway.com/lesson/10260

(25) راجع الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/751541

(26) ياسر برهامي للشروق: أبو الفتوح وعدنا بالتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، جريدة **الشروق الجديد** على الرابط: http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=20052012&id=a7960968-5375-4ae7-84af-fb10ee34572f

المبدئي للسلفيين رافضًا الديمقراطية باعتبارها فلسفة ومنظومة قيم. ومنبع الرفض أمران: **أولهما** أن الديمقراطية هي منتَج غربي نشأ في سياق مغاير لسياق المجتمعات العربية، وارتبط بشكل كبير بنشأة العلمانية في الغرب. **وثانيهما** أن الديمقراطية تعطي حق التشريع للشعب، في حين أن التشريع يجب أن يكون لله وللوحي فحسب. فعلى سبيل المثال، يرى الشيخ عبد المنعم الشحات أن السلفيين يرفضون الأسس الفلسفية والأيديولوجية للديمقراطية لأنها تجعل الكلمة الأخيرة للشعب في المسائل كلها، بما فيها التشريع الذي يجب أن يكون لله فحسب. وهو ما أكده القيادي السلفي ياسر عبد التواب في مقابلة شخصية معنا، بالقول إن الديمقراطية تتيح التصويت للشعب في القضايا كلها بما فيها القضايا العقدية، وهو ما لا يمكن قبوله لأن «الأغلبية ليست دائمًا على صواب» بحسب تعبيره[27].

أما على مستوى الممارسة فلا يمانع السلفيون في استخدام مؤسسات وأدوات الديمقراطية كافة، مثل إنشاء الأحزاب والمشاركة في الانتخابات وتكوين التحالفات والمشاركة في الحكومة وغير ذلك. وهو ما يتماشى مع نظرة السلفيين إلى الديمقراطية باعتبارها إجراءات وأدوات وليست فلسفة. بكلمات أخرى يتعاطى السلفيون مع الديمقراطية وفق مبدأ المضطر وبحسب قاعدة المصلحة والمفسدة، وليس اقتناعًا بأنها النظام السياسي الوحيد الذي يجب اتِّباعه في مصر. ويطرح الموقف المحافظ للسلفيين من مسألة الديمقراطية العديد من التساؤلات عما يتفرّع عن الديمقراطية من مبادئ، مثل احترام التعددية الأيديولوجية والسياسية والحريات العامة والفردية وحقوق المرأة والأقليات. وهو الموقف نفسه الذي تتبناه بعض القوى والحركات الإسلامية الأخرى.

بيد أن اقتراب موقف السلفيين من الديمقراطية يكشف أن الأمر ربما يكون أكثر تعقيدًا. فمن جهة يبدو هذا الموقف متناغمًا مع الرؤية الأنطولوجية الشاملة للتيار السلفي في شأن السياسة بوجه عام. فالسياسة لدى السلفيين هي

(27) مقابلة شخصية مع الدكتور ياسر عبد التواب، ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٢.

مجرد وسيلة وليست هدفًا أو غاية، فالهدف هو إقامة دولة إسلامية على الطراز التقليدي تصبح الحاكمية فيها والتشريع لله. من هنا يبدو إصرار السلفيين على أن تقوم هذه الدولة بتطبيق الشريعة وإقامة الحدود وما شابه ذلك. من جهة ثانية يعكس رؤية السلفيين لما يجب أن يكون عليه النظام الاجتماعي والثقافي في مصر. فالرؤية الشمولية للسلفيين تقوم على أن يصبح الدين (أو بالأحرى فهمهم للدين) هو المصدر الوحيد للأخلاق والقيم والسلوك في المجتمع، وهو ما يعني سحق أي رؤى أو أطروحات فكرية وأيديولوجية أخرى وعدم القبول بالاختلاف. ومن جهة أخيرة، لا يختلف موقف السلفيين كثيرًا عن موقف شرائح أخرى في المجتمع المصري تتبنى الرؤية المحافظة نفسها في ما يخص القضايا الأصيلة للديمقراطية، مثل حقوق المرأة والأقليات والمواطنة والعلاقة بين الدين والدولة والدين والمجتمع. إذ تتعلق المسألة بتصور معيّن للكون والحياة وموقع الدين والقيم الدينية فيهما. وهو ما يطرح إشكالية من يجب أن يغيّر الآخر، النخبة التي تقود أم المجتمع (أو بالأحرى الشارع)؟

بيد أنه يجب الحذر عند الحديث عن موقف السلفيين من قضايا الديمقراطية، وذلك من ناحيتين: **الأولى** أنه يجب عدم الوقوع في فخ التعميم. فالتيار السلفي كما أشرنا سابقًا يضم جماعات وقوى وحركات وشبكات وهيئات تتفق في القليل وتختلف في شأن الكثير من القضايا. صحيح أن الموقف من منظومة القيم المصاحبة للديمقراطية قد يبدو متقاربًا إلا أنه قطعًا ليس متطابقًا. والناحية **الثانية**، تتعلق بالتوقيت. فالحديث عن موقف السلفيين من الديمقراطية يجب أن يرتبط بالمدى الزمني الذي بدأ فيه السلفيون في ممارسة السياسة. وهنا نتحدث عن فترة تقل عن العامين منذ بداية الربيع العربي. وما نقصده هنا أن زيادة انخراط السلفيين في الشأن العام وفهم تعقيداته، فضلًا عن الاحتكاك بالآخرين، من شأنه تليين الموقف المتشدد من قضايا الديمقراطية. وهذا القول ليس مجرد أمنية بقدر ما يعكس تجارب أخرى مشابهة. فجماعة «الإخوان المسلمين» على سبيل المثال كانت تتبنى لعقود موقفًا أشبه بموقف السلفيين الآن من قضايا الديمقراطية، مثل تكوين الأحزاب وإقامة التحالفات مع غير الإسلاميين والحريات العامة والفردية، وذلك قبل أن

تتراجع عنهـا وتقبل بها في أوائـل الثمانينيات. لكن موقـف الجماعة من المرأة والأقباط لا يزال محافظًا خصوصًا فيما يتعلق بالحقوق السياسية الكاملة لهما.

رابعًا: تحولات السلفيين... من الدمج إلى الاستئناس

تقوم الفرضية الثانية لهذه الدراسـة على أنه كلما ازداد الانخراط السياسـي للسـلفيين، يصبحون أكثر عرضة للتغيّرات والتحـولات الفكرية والأيديولوجية والسـلوكية. وتسـتند المقولـة الأساسـية لهـذه الفرضيـة، إلـى أن دمـج القوى المحافظة والمتشـددة دينيًا وأيديولوجيًا قد يؤدي إلى «استئناسـها» ونزع الدسم الأيديولوجـي عـن أطروحاتها الفكرية وترشـيد سـلوكها السياسـي. ومرد هذه المقولـة أن ثمة ميـلًا لـدى الفاعليـن الاجتماعيين والسياسـيين إلى إبـداء قدر من المرونة في خطابهم وممارسـتهم، ولـو تكتيكيًا، من أجل تعظيم مكاسـبهم وحمايـة مصالحهـم وزيـادة تأثيرهـم فـي المجـال العـام. وجـرى اختبـار هذه الفرضية في الكثير من الحالات في ما بات يُعرف في الأدبيات الغربية بأطروحة (الدمـج والاعتدال فـي مقابـل الإقصاء والتشـدد) التي تـم تطبيقها فـي أوروبا الغربية بعـد الحرب العالمية الثانية مع أحزاب اليمين المسـيحي والاشـتراكيين الاجتماعيين والأحزاب الشـيوعية، كما بـدأ بعض الباحثين فـي اختبارها أخيرًا على بعض النماذج العربية والإسلامية، مثل تركيا والمغرب وإندونيسيا وماليزيا ومصر والجزائر... لاحظ معظم هذه الدراسـات وجود علاقة طردية بين الدمج والاعتدال والعكس صحيح بين الإقصاء والتشدد.

إذا كانـت هـذه الدراسـة لا تتبنى أطروحـة «الدمـج والاعتـدال» من دون مسـاءلة فرضياتهـا ونتائجهـا، إلا أننـا نـرى أن ثمة علاقة سـببية بين «تسـييس» التيار السـلفي في مصر ودرجـة التحول في خطابـه الفكري والسياسـي، فضلًا عـن ممارسـته السياسـية. وإذا كانـت السياسـة هـي «فـن الممكن» فـلا يمكن لهذا «الممكـن» أن يتحقق من دون تقديـم تنازلات، على مسـتوى الخطاب أو الممارسـة على حد سـواء. وعلى مدار العامين الماضيين فاقت تعقيدات اللعبة السياسـية، علاوة على إغراءات القوة والرغبة في اقتناص الفرص، أي حسابات

أو حساسيات أيديولوجية أو ثيولوجية لدى قطاع عريض من السلفيين. ومثل غيرهم من التيارات الإسلامية انخرط السلفيون في العمل السياسي بشكل كثيف، أدى إلى حدوث تحولات واضحة في خطابهم وممارساتهم وإن لم يعترفوا بها.

قبل أن نعرض بعضًا من التحولات التي طالت بنية الخطاب السلفي، فضلًا عن ممارسات المنتمين إليه، تجدر الإشارة إلى أربع ملاحظات أساسية: **أولاها** أنه قد جرت العادة ألا يعترف الإسلاميون، خصوصًا القوى المحافظة بينهم مثل السلفيين، بوقوع تحولات سواء في خطابهم أم ممارساتهم، إما خوفًا على التماسك التنظيمي والهيكلي لجماعاتهم وحركاتهم، وإما حرصًا على صدقية خطابهم وخشية تآكُل القاعدة الاجتماعية والشعبية المؤيدة لهم. لذا كثيرًا ما تكون حركة الإسلاميين أو ممارستهم أسبق من خطابهم وأطروحاتهم. **ثانيتها** أنه مثلما لم يكن دخول السلفيين العملية السياسية أمرًا اختياريًا، فإن تحولات خطابهم وسلوكهم السياسي ليست أيضًا أمرًا اختياريًا، وإنما بحكم متطلبات اللعبة السياسية. **ثالثتها** أنه مهما حدث تحوّل في بنية الخطاب والممارسة السياسيين للإسلاميين، فإن هناك حدودًا أو قضايا ستظل ثابتة، وإلا فقَدَ الإسلاميون لونهم وتميزهم. بكلمات أخرى، ثمة حدود لمرونة الإسلاميين وتحولهم وتبنّيهم خطابًا جديدًا، ربما يكون مخالفًا لما درجت عليه قواعدهم ودوائرهم الاجتماعية والسياسية. وأخيرًا **رابعة الملاحظات** هي أن هذه التحولات لا تزال في مرحلة أولية بسبب قصر العمر الزمني للنشاط السياسي للسلفيين، وهو ما يجب وضعه في الاعتبار عند تقويم هذه التحولات.

هنا يمكننا الحديث عن ثلاثة مستويات للتحولات التي طالت التيار السلفي المسيَّس في مصر: على مستوى الخطاب ومستوى الممارسة والمستوى التنظيمي.

- تحولات الخطاب

يجب التأكيد ابتداء أننا نتحدث عن الخطاب السياسي لا عن السردية

الكبرى أو المقولات العقدية للتيار السلفي التي تمثّل رأسماله الفكري والرمزي. وبهذا المعنى يمكننا رصد ثلاثة تحولات في خطاب السلفية السياسية.

1 - «تنسيب» الخطاب الديني

المقصود هو الانتقال من «المطلق» إلى «النسبي» (أو من المقدّس إلى المدّنس بحسب المفهوم السوسيولوجي) في خطاب السلفيين. فثمة نزعة لدى قادة وكوادر السلفية السياسية مثل عماد عبد الغفور ومحمد نور وأشرف ثابت ونادر بكار وغيرهم، إلى الابتعاد ولو جزئيًا من خطاب «الحتمية التاريخية» (أو الخلاص النهائي بحسب وصف فهمي جدعان) ومحاولة تبنّي خطاب الموازنات والمواءمات القائم على مراعاة الظروف التي هي بطبيعتها نسبية ومتغيرة. فعلى سبيل المثال، عندما خاض حزب «النور» السلفي الانتخابات في مصر لم يَعِد الناس بالجنة والحور العين على غرار ما يفعل معتنقو «السلفية الجهادية»، إنما وعدهم بإصلاح الأوضاع الاقتصادية والتعليم والصحة ومحاربة الفساد. ربما لجأ بعض مرشّحي الحزب إلى استخدام «الخطاب الديني» في دعايته الانتخابية، بيد أن ذلك لا يرقى إلى مستوى التعميم ولم يصل إلى حد «المطلق». ولعل «تنسيب» الخطاب الديني للسلفيين وهو **أول** تحوّل، وكذلك الإسلاميين بوجه عام، ليس مرده الحالة الثورية التي تمر بها المنطقة العربية فحسب، والتي أدت إلى إعادة تشكيل الوعي لدى الجماهير، وإنما أيضًا إدراكهم طبيعة اللعبة السياسية التي تنطوي على حسابات عقلانية محض بعيدًا من الأيديولوجيا والخطاب الدوغمائي المطلق.

ملمح آخر لهذه النسبية «اللغوية» أو الخطابية يتمثل في الميل المتزايد لدى الكوادر السياسية السلفية إلى التقليل من جرعة الخطاب الديني ومفرداته، ومحاولتهم اقتناء مفردات الخطاب السياسي أو الانتقال من «لغة الدين» إلى «لغة السياسة» في المجال العام. لذا ليس مستغربًا أن تحلّ مفردات مثل التوافق والحوار والمصالح والمشاركة والانتخابات، محلّ مفردات مثل الحلال والحرام والدعوة والجماعة والوجوب والمنع... وهناك من قد يرى أن استبدال

المفـردات قد لا يعكس تحـولًا فعليًا فـي المواقف الأيديولوجية للإسـلاميين، ولكن مجرد تكرارها واسـتخدامها بغزارة في الفضاء السـلفي، ربما يعَدّ تحولًا نوعيًا خصوصًـا في ظل مـا يعتقـده بعضهم في شـأن البنيـة المغلقـة للخطاب السلفي. أما الملمح الأخير لهذه النسبية فيتعلق بالمظهر أو «النسبية الشكلانية – الطقوسـية». وهي مسـألة علـى الرغم مـن رمزيتها الشـديدة تعكـس كيف بات السلفيون المسيَّسـون يفكرون بأنفسـهم وبمظهرهم أمام الآخرين. فكثيرون من قادة السـلفية السياسـية لم يعـودوا متقيديـن بالـزي التقليدي في المجـال العام (الجلباب وغطاء الرأس)، في حين يرتدي معظـم نوابهم داخل البرلمان أفضل السـترات وأربطة العنق، كمـا لا يمانع بعضهـم في الظهور فـي البرامج الفضائية والحوارية مع مذيعات متبرجات.

ثاني التحـولات هو ما يمكن أن نسـميه التحول في مصدر الشـرعية الذي انتقل من شـرعية «المسـجد» إلى شـرعية «صندوق الانتخـاب». إذ انتقل مركز «الفعل» السياسـي لكثير من السـلفيين مـن «المسـجد» إلى المجـال العام، أي إلـى البرلمـان أو النشـاط السياسـي والإعلامـي ومـا يحمله ذلك مـن دلالات ومعـانٍ واقعية ورمزية. فالصراع السياسـي الآن في مصر لم يعـد يتمحور حول اكتسـاب «الشـرعية الدينية»، بل حول الشـرعية السياسـية أو من يحق له تمثيل الناس والتحدث باسمهم في المجال العام. وهو تحوّل ربما لا يلحظه كثيرون، لكنـه على درجـة عالية مـن الأهمية من وجوه عـدة. فمن جهة، ثمـة فارق كبير بين «فضاء» المسـجد و«فضـاء البرلمان». الأول هو فضـاء أيديولوجي وتعبوي بامتيـاز ولا يخضـع لأي قواعـد للمراقبـة أو المراجعـة، في حيـن أن الثاني هو فضاء «رقابي» بالأساس ويخضع للمحاسـبة والمراقبة وأحيانًا للعقاب. لذا فإن ما قد يقـال على المنابر قد لا يصلح تحت قبة البرلمان. والمسـألة هنا لا تتعلق بازدواجية الخطاب والمواقف، بقدر ما ترتبط بالموءامات السياسـية. ومن جهة ثانية، إذا كان «النص» هو مصدر القوة والتأثير في المسجد، فإن الفعل السياسي والرقابي والتشـريعي هـو مصدر القـوة داخل البرلمـان. وهو ما يعنـي الانتقال من عالـم «الشـعارات والكلمات» إلى عالـم «الأفعال والنتائـج». وأخيرًا لـم يعد **جمهور «المسـجد» هـو ذاته جمهـور «البرلمان». فـالأول مرجعيته هي الشـيخ**

أو الداعية، بينما الثاني مرجعيته هي القانون والدستور. وهنا تصبح المصالح، وليس الإيمان والتقوى، هي الفيصل ومصدر الثواب والعقاب لهذا العضو أو ذاك. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث حين قام حزب «النور» السلفي بفصل أحد أعضائه ونوابه في البرلمان (أنور البلكيمي) بسبب كذبه وخداعه المواطنين، الأمر الذي أساء إلى صورته وصورة حزبه.

أما **ثالث** التحولات فيتعلق بما يمكن أن نسميه «علمنة» الفضاء السلفي. وهو يعني الاستخدام الكثيف للمصطلحات الغربية في الخطاب السلفي سواء كان ذلك بوعي أم من دون وعي. فمعظم قادة وشيوخ وأعضاء التيار السلفي يستخدمون مصطلحات، مثل الانتخابات والمواطَنة والأحزاب والتحالفات والبرلمان والدستور... وهي مصطلحات نشأت بالأساس في الفضاء العلماني الغربي. صحيح أن ثمة محاولة من بعض الشيوخ لأسلمة هذه المصطلحات، مثل السياسة الشرعية والحسبة والحرابة... إلا أنها لا تمثِّل التيار العام داخل الخطاب السلفي.

2 - تحولات الممارسة

يبدو التحول السلفي أكثر وضوحًا على مستوى الممارسة. وذلك بدءًا من الانهماك في الشأن السياسي اليومي بأدق تفاصيله، مرورًا باستخدام الوسائل والأدوات السياسية كافة، وانتهاء بالتنافس على السلطة. ويبدو أنه لم تعُد هناك خطوط حمر لدى التيار السلفي في ما يخص الممارسة السياسية. ويمكن رصد ثلاثة ملامح أساسية للتحول على مستوى الممارسة.

أولها الدخول في مجالات اللعبة السياسية كلها بدءًا بتشكيل الأحزاب مرورًا بالتنافس الانتخابي وعقد التحالفات والائتلافات. فثمة رغبة واضحة لدى التيار السلفي لخوض المنافسات الانتخابية كافة فضلًا عن المشاركة في وضع الدستور المصري الجديد. وهي مؤشرات إلى الميل الشديد إلى التسييس ورغبة السلفيين فيه بعد عقود من السكون والسلبية السياسية.

أما التحول **الثاني** فهو استعداد السلفيين للدخول في حوار سياسي مع

غيرهـم من القـوى السياسـية، بمن فيهـا تلك التـي تختلـف معهـم أيديولوجيًا وفكريًـا، مثـل الليبراليـيـن والعلمانيين. صحيـح أن ثمة عقبات عديـدة تعترض إقامة مثل هذا الحـوار، مثل انعدام الثقة بين الطرفيـن والإرث التاريخي، إلا أن قادة سـلفيين كثرًا عبّروا عـن إمكانية تجاوز مثل هذه العقبات. وتظل المشـكلة الأساسية في إمكانية قيام تحالفات سياسية أو انتخابية بين السلفيين والليبراليين أو العلمانيين التي يحرِّمها بعض قادة التيار السلفي وشيوخه.

أما التحول **الثالث** بالنسـبة إلى السـلفيين فيتعلق بالسياسة الخارجية. فمن الواضـح أنه لا توجد خطوط حمـر في ما يخص العلاقة بالعالـم الخارجي، بل هناك حـوار متواصل بين قادة الأحزاب السـلفية وكثيرين من ممثلي السـفارات والـدول الغربية. وكان التحول الأبـرز يخص العلاقة بإسـرائيل، حيث لا يمانع معظـم الأحـزاب السـلفية بقـاء معاهـدة السـلام المصريـة - الإسـرائيلية على حالهـا من دون تعديل مـا دامت لا توجد ضرورة لذلـك. وكان مفاجئًا أن يدلي يسري حماد، المتحدث الرسمي باسـم حزب النور، بحديث إلى إذاعة الجيش الإسرائيلي العام الماضي وهو عمل لم يقدم عليه مخالفو السلفيين.

أما التحول الأبرز فيتمثل فـي الرؤية واللغة الاقتصاديتين للسـلفيين اللتين تتسـمان بالواقعية الشـديدة. فالسـلفيون يدعمون اقتصاد السـوق وتوسـيع دور القطاع الخاص والاسـتثمار الأجنبي. صحيح أن معظم برامج الأحزاب السلفية يؤكـد العدالـة الاجتماعية وضـرورة تطبيـق الاقتصاد الإسـلامي، بغـض النظر عما يعنيه هذا المفهوم، إلا أن الممارسـة الفعلية تكشـف أن الطرح الاقتصادي للسلفيين لا يختلف كثيرًا عما كان سـائدًا من قبل. لذا لـم يكن مفاجئًا أن يوافق كثيرون من قادة السلفية السياسية على القرض المالي الذي تتفاوض عليه مصر مع صنـدوق النقد الدولـي بمبلغ 4. 8 مليـارات دولار، مـن دون الوقوف عند مسألة الربوية باعتبار أن «الضرورات تبيح المحظورات»[28].

---

(28) «المتحدث باسـم حزب النور: فوائد البنك الدولي ليسـت «ربا» لكنها «مصاريف إدارية»،» جريدة **المصري اليوم**، 25/ 9/ 2012، متوافر على الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/1070601

3 - تحولات على المستوى التنظيمي

أشرنا في صدر هذه الدراسة إلى التنوع الشديد الذي أصاب المشهد السلفي في مصر الذي يشهد قدرًا كبيرًا من السيولة وإعادة التشكيل. وفي ما يخص البنية التنظيمية للتيار السلفي يمكن رصد ثلاثة تحولات أساسية.

أولها على مستوى العلاقات التنظيمية حيث حدث تراجع للتراتبية والهيراركية الدينية ضمن المنظومة السلفية. فالعلاقة بين القادة السلفيين والقواعد لم تعد قائمة على العلاقة الوصائية المحض (الدليل والأتباع)، وإنما ثمة قدر من النِديّة والتوازن في العلاقة بسبب زيادة الوعي العام لدى قطاعات كثيرة من السلفيين، فضلًا عن وجود مساحة للحركة خارج الإطار السلفي. ولعل هذه إحدى ثمار الثورات العربية التي فتحت كثيرًا من الصناديق المغلقة ورفعت «الهالة» عن كثير من الشخوص والقضايا التي لم تكن قابلة للنقاش في الماضي. وهي ظاهرة وإن كانت مخيفة أحيانًا لأنها تزلزل كل ما هو ثابت وتضرب في عمق الأطر المرجعية للمجتمعات، إلا أن إحدى فوائدها أنها تعيد رسم الأوزان الاجتماعية والسياسية للأشخاص والأفكار على أساس المعرفة والكفاءة والقدرة، وليس عبر أدوات التجهيل والثقة والطاعة. ونحن هنا نتحدث عن المجال العام بالأساس، وليس الديني الذي ربما لا يزال يحظى ببعض من هذه التراتبية داخل الفضاء التقليدي. بكلمات أخرى، ما دام الشيوخ والدعاة (الإسلاميون) ارتضوا دخول الفضاء العام وممارسة السياسة، لم يعد هناك مجال للحديث عن شرعيتهم وردائهم الديني. ويمثّل الشاب نادر بكار، المتحدث الرسمي باسم حزب النور، حالة واضحة لنهاية هذه التراتبية الدينية. فعلى الرغم من صغر سنه (29 عامًا) إلا أنه يحظى باحترام ملحوظ داخل الصف السلفي وخارجه على السواء، وقد تجاوز عدد المشتركين في صفحته على موقع «الفيسبوك» ثمانين ألف شخص. في حين استرعى الانتباه قيام بكار بالإعلان عن فصل النائب البلكيمي قبل الرجوع إلى الهيئة العليا لحزب «النور».

ثانيًا، في ظل التنوع الشديد للكتلة السلفية فإنه من الطبيعي أن يوجد

تنافس وصـراع بين الأطراف المتداخلة في هذه الكتلـة. وأصبح منطقيًا أن نجد خلافات واختلافات داخل البيت السـلفي. فعلى سـبيل المثـال، هناك اختلاف وتنافس في الأطروحات والمنهج بين الأحزاب السـلفية والجبهة السـلفية التي تتبنى خطًا ثوريًا سـلفيًا، وهو ما برز في مناسـبات سياسـية عديـدة على غرار ما جرى في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسـية المصرية. كما أن هناك مناوشات سياسـية بين قادة الأحزاب السـلفية، خصوصًـا أولئك الذيـن لا يحظون بتمثيل سياسي قوي.

ثالثًـا، هنـاك تزايـد لحـالات الخلاف والصـراع داخـل الأحزاب السـلفية نفسها.وكانت أول حالة انشقاق حزبي بعد الثورة داخل المعسكر السلفي، حين انشـقّ حزب الأصالة عن حزب الفضيلة في تموز/ يوليو 2011 [29]. من جهته، يشـهد حزب «النور» العديد من التحولات التنظيمية سـواء في مـا يتعلق بزيادة المنافسة الداخلية في شأن الحصول على المناصب العليا داخل الحزب، أو في ما يخص موقف الأعضاء المعارضين لطريقة إدارة الحزب. وشاعت مثلًا أخبار عديدة عـن تقديم عدد من قادة الحـزب ونوابه البرلمانيين اسـتقالاتهم أكثر من مرة، كان آخرها ما حدث قبل أسـابيع، وذلك على خلفيـة الاختبارات الداخلية التي أجراهـا الحزب من أجل تحديـد من يحق له خـوض الانتخابات الداخلية على مسـتوى المحافظات والمراكز والوحدات التنظيمية الصغيرة. كما أن هناك اتهامات متزايدة لقادة الحزب بالسـيطرة على المناصب وهيمنة شـيوخ «الدعوة السـلفية» على إدارة شـؤون الحزب[30]. ربما لن يصل مثل هـذه الخلافات إلى انشـقاقات بيد أنه سـوف يؤثّر قطعًا في التماسـك التنظيمي للحـزب فضلًا عن صورته أمام قاعدته الدينية والانتخابية.

---

(29) تأسـيس حـزب الأصالـة السـلفي، علـى الرابـط: http://www.egynews.net/wps/portal/news?params=131967

(30) خلافات داخـل التيار السـلفي واتهامات لقياداتـه بتقديم «تنازلات سياسـية» تمس «ثوابت العقيدة» جريدة **الشـرق الأوسـط** على الرابط: http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12341&article=694804

استخلاصات ونتائج

تُمكّن الإشارة في نهاية هذه الدراسة إلى استخلاصات عدة ونتائج أولية:

أولًا: إن التيار السلفي ليس كتلة واحدة أو فصيلًا واحدًا يمكن إطلاق الأحكام عليه من دون تدقيق. فهناك حالة واضحة من التمايز والاختلاف داخل التيار السلفي بين جماعات وأحزاب وهيئات وشبكات مختلفة سواء في الخطاب أم الممارسة أم البعد الهيكلي والتنظيمي.

ثانيًا: إن دمج التيار السلفي في العملية السياسية كان سببًا مهمًا في حدوث تحولات ملحوظة في أطروحاتهم وأفكارهم وخطابهم، وذلك بغض النظر عن مضمون هذا التغيير ومداه.

ثالثًا: إن الحضور الكثيف للسلفيين في الفضاء العام ليس نتيجة الانفتاح السياسي بعد الثورة فحسب، وإنما أيضًا بسبب الميل الموجود لدى السلفيين إلى الدفاع عن مصالحهم ومكاسبهم في مرحلة ما بعد الثورة. وهو ما يفسر رغبة السلفيين في الانخراط السياسي بأشكاله كافة.

رابعًا: من المتوقع أن تزداد حالة الصراع والتنافس بين السلفيين أنفسهم أو داخل الكتل والأحزاب والتجمعات السلفية، وذلك لأسباب سياسية وليست أيديولوجية أو فكرية فحسب. ربما لن تحدث انشقاقات كبيرة، لكن هيكل العلاقة البينية داخل الكتلة السلفية لم يعد مقدسًا أو من المحظورات.

خامسًا: إن السلفية الرسمية سوف تواجه عقبات عديدة ما لم تؤطِّر علاقتها بالجماعات الدعوية بحيث لا يطغى الجانب الديني على نشاطها السياسي. وربما تحدث صراعات ومواجهات بين جناحي الدعوة والسياسة داخل الكتلة السلفية.

يمكن القول بوجه عام، إنه كلما ازداد حضور السلفيين في المجال العام، كلما ابتعدوا من الأيديولوجيا وأصبحوا أكثر تسيّسًا وواقعية، ويبدو أنها «غواية» السلطة التي لا تُقاوَم.

المراجع

كتب

حسين، صلاح الدين. **السلفيون في مصر**. القاهرة: دار أوراق للنشر، ٢٠١٢.

زغلـول، أحمد. **الحالـة السـلفية المعاصرة في مصـر**. القاهرة: مكتبـة مدبولي، ٢٠١١.

نسـيرة، هاني. **السـلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة**. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2011. (سلسلة كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠)

دراسات

عبد اللطيف، أميمة. «السـلفيون في مصر والسياسـة.» المركـز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: كانون الأول/ ديسمبر 2011. سلسلة تقارير تقييم حالة.

العنانـي، خليل. «دور الديـن في «المجال العـام» في مصر بعد الثـورة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: آذار/ مارس ٢٠١٢. سلسلة دراسات.

Books

McAdam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings.* Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

الفصل الخامس

الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية

معتز الخطيب

مقدمة

بات مصطلح «الوسطية» يمثّل اتجاهًا عريضًا يَنْعت نفسه به حتى قيل: «إنه يستقطب غالبية المفكرين والناشطين في الوسط الإسلامي»[1]، بل إن الشيخ القرضاوي اعتبر أن الوسطية روح الإسلام وإحدى الخصائص العامة له[2]، وعلى هذا فإن «نهر الوسطية» - كما سمّاه بعضهم - يشمل كل من أضاف إليه قليلًا أو كثيرًا، حتى إنه ليشمل محمد عبده وسيد قطب وجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وجماعة الجهاد وحزب التحرير[3]! لكن لو جئنا نطبّق معالم ذلك النهج الوسطي - عند القائلين به - على تلك الجماعات والشخصيات سنجد أنها لا تتفق معها وإن اتفقت في بعضها.

---

(1) راشد الغنوشي، «الوسطية في الفكر السياسي للقرضاوي،» في: عبد العظيم ديب، **يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه** (الدوحة: [د. ن]، 2003)، ص 330.

(2) يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، ط. 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1985).

(3) هاني الطايع، «الشيخ يوسف القرضاوي ومنهج الوسطية،» في: القرضاوي، ص 908.

سبق لي أن أوضحتُ في دراسة سابقة كيف أن الوسطية تَوَزعت بين الإخوانية والسلفية المذهبية والنسبية التقديرية والشمولية التي تشمل المذاهب الفقهية الأربعة بكل ما فيها من أقوال، وهي إلى ذلك روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى!

دفع هذا الإشكالُ بعضَ الكتّاب إلى الإقرار بضبابية مفهوم الوسطية نفسه، خصوصًا مع كثرة المؤتمرات التي عُقدت لأجله، وافتتاح بعض المراكز لدراسات الوسطية في الكويت والأردن والسودان وغيرها، وتزاحُم المنتسبين إليه من شخصيات وتيارات مختلفة، ففهمي هويدي لاحظ أن المصطلح «صار فضفاضًا بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصدده»[4]، ومحمد عمارة قال: «إن مصطلح الوسطية من المصطلحات التي عَدَت عليها العاديات وجارت عليها النائبات فأخرجتها عن معناها الأصلي الأصيل وأبعدتها من كونها أخص خصائص منهج الإسلام في الفكر والحياة والنظر والممارسة والتطبيق والقيم والمعايير والأصول...».

إن المتتبع الكتابات في شأن الوسطية الإسلامية يلحظ - بوضوح - إلحاحها على أنها طريق ثالثة بين جملة ثنائيات: الدين والدنيا، الروح والجسد، الدين والدولة، الذات والموضوع، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، العقل والنقل، الاجتهاد والتقليد، الأصالة والمعاصرة، إلى آخر تلك الثنائيات الكثيرة التي ترد في كلام القرضاوي وعمارة وغيرهما.

يَرجعُ استعمال مصطلح الوسطية إلى بعض مفكري الإخوان المسلمين الذين سعوا إلى تقديم الفكر الإخواني بصيغة وسط بين «تياري المحافظة والتجديد» بتعبير طارق البشري[5]، وقاموا بمواءمات عديدة بين جملة ثنائيات طالما شغلت التفكير الإسلامي، كما أعلن الشيخ القرضاوي في موضع آخر انتماءه إلى تيار حسن البنا ومدرسته (الإخوان المسلمين)، فقال: «هو

---

(4) فهمي هويدي، «يسألونك عن الوسطية،» صحيفة **الشرق الأوسط**، 8/ 6/ 2005.

(5) انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ط. 2 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 106.

التيار الذي أسميه تيار الوسطية الإسلامية»[6]؛ لأنه - برأيه - الأعرض قاعدة في الصحوة الإسلامية، والأقدم في تاريخ التجديد الإسلامي، الذي يُرجى طول عمره واستمراره، ولأنه التيار الصحيح الذي يعبِّر عن وسطية المنهج الإسلامي، ويمثِّل وسطية أهل السنَّة بين الفِرَق الإسلامية المختلفة، «فالإخوان وسط بين الجماعات الإسلامية، فهم يوازنون بين العقل والعاطفة، وبين الشورى والطاعة، وبين الحقوق والواجبات، وبين القديم والجديد»[7]، وهو اعتبر كتابه في **فقه الدولة** تعبيرًا عن تيار الوسطية الذي يقف وسطًا بين العلمانية والظاهرية الجامدة، ويتجاوز فقه المحنة، والفقه الظاهري، والفقه الخارجي والفقه التقليدي[8]. ونحوه يذهب راشد الغنوشي الذي يرى أن «جمهور الإسلاميين يقف في مكانة الدولة في الإسلام موقفًا وسطًا بين المعطلة النفاة من العلمانيين... والرؤى الثيوقراطية الشيعية التقليدية والصوفية التي لم تسلم منها بعض التصورات السُنّية التي رسّختها أنظمة الجور والاستبداد ونظّر لها بعض فقهاء السلطة والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة»[9].

بناء على هذا التحديد لمفهوم الوسطية سنركّز بحثنا في فقه الدولة، مع رعاية التطور الفكري داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تتبُّع الأفكار من توسع في رصد الجذور أو مصادر التأثير، ونحو ذلك.

أولًا: السياق التاريخي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يرجع أصل التفكير السياسي الإسلامي إلى موروث كبير من الكتابات الفقهية التي تندرج في ثلاثة أصناف: **الأول** كتب الأحكام السلطانية التي تهتم

(6) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1988)، ص 41.

(7) يوسف القرضاوي، **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**، ط. 5 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004)، ص 78.

(8) انظر: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ط. 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 9 وص 80.

(9) نص الغنوشي موجود في: معتز الخطيب [وآخ]، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين** (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، ص 84.

بالجانب السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا، و**الثاني** كتب السياسة الشرعية التي تنشغل بالجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود، و**الثالث** كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك.

لكن هذه الأصناف الثلاثة لم تنشأ في فراغ، بل في سياقات تاريخية وسياسية معينة، حيث عرف التاريخ السياسي للإسلام بعد وفاة النبي (ﷺ) نظام الخلافة بوصفه شكلاً لنظام الحكم، والخلافة في التفكير الإسلامي المبكر هي الناظم للأمة والجماعة، والقائمة على المشروع العالمي لهما، واستمرت حتى مطلع القرن الرابع الهجري إلى أن فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، وهي ظاهرة جديدة بلغت ذروتها في عامي 333 - 334 هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، فدفعت الفقهاء وغيرهم إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة، فظهرت ثلاثة كتب في الأحكام السلطانية بين عامي 440 و470 هـ للماوردي وأبي يعلى الحنبلي والجويني.

اختلفت مقاربات هؤلاء للدولة السلطانية[10]، لكن الرؤية التي سادت هي شرْعَنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب؛ حفظًا للوحدة ودرءًا للانقسام، فآلت رؤية فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية إلى أن الدولة السلطانية صارت سلطة ضرورة وأداة لتحقيق وظيفتين: الكفاية في الحفاظ على الوحدة الداخلية، والشوكة للتصدي للعدو الخارجي، وأن السلطة - بغض النظر عن طريقة وصول السلطان إليها - تظل مستحقَّة للطاعة ما دامت تؤدي هاتين الوظيفتين، والواقع «أن الفقه الدستوري (فقه الدولة) في الفكر الفقهي والسياسي الإسلامي الوسيط رمى من وراء «السياسة الشرعية» إلى الاعتراف بالدولة السلطانية والدفاع عن شرعيتها بعد اختفاء طوبى الخلافة، عن طريق القول: إن وظيفتيها الباقيتين تسوّغان الاعتراف بشرعيتها»[11].

---

(10) انظر تحليل ذلك الخلاف بين الماوردي وأبي يعلى من جهة، والجويني من جهة أخرى في: الخطيب، ص 21، وص 163 وما بعدها.

(11) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي** (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 118-119.

استمر الفقه التراثي في قسميه: الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، ومداره على نظام الخلافة، ولم يشهد تغييرًا يُذكر إلا مع صدمة الغرب وأفكار الإصلاح التي بدأت مع رفاعة الطهطاوي الذي ركّز على فكرة المنافع العمومية أو المصلحة العامة، وكان هدفه تطوير النظر إلى الدولة من جهتين: الجانب الشعبي وجانب الحاكم، في محاولة لصياغة وظيفة جديدة للدولة تتجاوز الوظيفتين السابقتين، وبهذا المعنى تتحول الدولة إلى أداة لتحقيق الخير العام، ورعاية مصالح الناس، وهو ما يستدعي خضوعهم لها.

ثم جاءت التنظيمات العثمانية بفكرة المؤسسات التي أيّدها خير الدين التونسي في ما بعد بقوة، وعَنَت في بادئ الأمر تنظيم إدارة الدولة، ثم عُضِّدَت بفكرة الدستور وفصل السلطات، لمنع الاستبداد بتحديد صلاحيات الحاكم. وهكذا بقيت السلطة العليا غير منتخَبة، لكن ظهرت هيئات ومؤسسات منتخبة أو شبه منتخبة لها صلاحيات محددة بالقانون[12].

فكرةُ الخلافة «الشرعية» أو الحقيقية، ظلّت قائمة نظريًا لا تاريخيًا وتحولت إلى سلطنة، واستُثمر هذا التمييز في ما بعد في عام 1922 من طرف الجمعية الوطنية التركية التي أصدرت قرارًا بالفصل بين الخلافة والسلطنة، وأن شروط الخلافة لم تتوافر إلا في الخلافاء الراشدين، أما الرؤساء اللاحقون فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين»، وولايتهم إدارية لا روحية، فالخلافة الصورية هي التي عَرِيت عن الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها، ولم تتم بطريق انتخاب الأمة للخليفة بل بالتغلب والاستيلاء، فهي مُلك لا خلافة، ولذلك يجب «في هذه الأزمنة الأخيرة» تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية[13].

كانت هذه الصيغة تمهيدًا لإلغاء الخلافة في عام 1924، الأمر الذي ولّد استنكارًا شديدًا، وأثار نقاشًا كبيرًا في مسألة العلاقة بين الدين والدولة الذي

---

(12) انظر: السيد، ص 120.

(13) انظر: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 129-130.

توزع على جبهتين: جبهة ترى الوصل، وأخرى ترى الفصل ولم تعبأ بمسألة إلغاء الخلافة، وجاء كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** في عام 1925 ليُعمّق الأزمة، حيث رأى فيه أن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية (...) بل خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها»، وأن وجودها تاريخيًا لا يعني ضرورة استمرارها. وتبيّن نتيجة تلك الخطوة الراديكالية ومن الردود القاسية على كتاب عبد الرازق أن الوعي العربي والإسلامي يعتبر الخلافة جزءًا من الدين نفسه، وليست مجرد نظام سياسي تاريخي يمكن تغييره أو إلغاؤه.

هذا الجدل كله، إضافة إلى تعمّق نزعة التغريب مع الهيمنة الاستعمارية على الأقطار الإسلامية، ونشوء مؤسسات سياسية حديثة قائمة على العقلانية الغربية، أدى إلى تبلور أفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة[14]، وفي هذه الفترة بالذات أُسِّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الخلافة/ الدولة الإسلامية التاريخية، وكان على رأس هذا التيار حسن البنا الذي يَعُدّه كثيرون مستلهِمًا من رشيد رضا.

لكن البنا، على خلاف رضا الذي رجع إلى الحديث عن الخلافة وكتب فيها، لم يَحفل كثيرًا بموضوع الخلافة، مع إقراره بأنها «شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها»، ومع أن «الإخوان المسلمين يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم»، إلا أنهم يعتقدون «أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها»[15]، معنى ذلك أنها مسألة مؤجلة، إذ كان البنا مشغولًا بإقامة حكومة إسلامية حقيقية، أي تحقيق مشروع سياسي واقعي إذا ما قيس بالمحتوى الطوباوي لفكرة الخلافة[16].

---

(14) انظر: جدعان، ص137.

(15) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت])، ص 178-179.

(16) انظر: فهمي جدعان، ص 140، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 126.

وُلد فكرُ حسن البنا في جو مشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية والاستعمار الغربي الذي سيطر على ديار العرب والمسلمين وبدا (الاستعمار) في أحد وجوهه تبشيريًا وفي أحدها علمانيًا معاديًا للدين، وفي كلها مهدِّدًا للهوية الإسلامية، كما أن الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب ولدت على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية مع تَصَدُّع المؤسسة الدينية التقليدية نتيجة العجز عن التلاؤم مع الظروف المستجدة[17]. في هذا الجو بدت المسألة - لدى البنا - الاختيار بين طريقين: طريق الغرب وطريق الإسلام، كما صرّح هو نفسه في الخطاب الذي وجّهه إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي في عام 1366 هـ، والإسلام هو «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[18].

عن هذه الرؤية الكليّة تطورت في ما بعد مقولة «الدولة الإسلامية»، وتُعتبر كتابات البنا (اغتيل في عام 1949) وعبد القادر عودة (أُعدم في عام 1954) كتابات تأسيسية في هذا الخصوص، ثم تواترت بعدها الكتابات معدِّلة ومطوِّرة، وانزوت فكرة الخلافة التي بقيت محصورة في إطار حركات محددة مثل حزب التحرير وحركة العدل والإحسان في المغرب، لكن هل أطروحة الدولة مختلفة كليًا عن أطروحة الخلافة وتفكيرها؟

ثانيًا: السياق المفهومي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يَرد تعبير «دُولة» مرة واحدة في القرآن، وتدور دلالته اللغوية حول معنى المداولة، وتَجنّب الفقهاء الأوائل استعمال التعبير في كتاباتهم الأولى، ففي ما يخص الأرض أو الرقعة الجغرافية استعمل الجغرافيون تعبير «الإقليم»، وفي

(17) انظر: رضوان السيد، «الدين والدنيا، والدين والدولة في الإسلام المعاصر،» **مجلة التسامح**، العدد 19 (صيف 2007)، ص17-18، و جدعان، ص 139.

(18) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**.

مسألة صلاة الجمعة وغيرها استعمل الفقهاء تعبير «المصر»، وفي المجال السياسي استعملوا تعبير «دار الإسلام»، وفي ما يخص الهيئات السياسية استعملوا تعبيرات «الخلافة» و«الإمامة» و«الولاية». لكن المؤرخين أدخلوا مصطلح «الدولة» لاحقًا في سياق الحديث عن «السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، بدءًا بالبيت الأموي ثم العباسي، ولم يلبث أن أصبح صنوًا للتقسيمات السياسية الخاضعة لبيوتات قوية عقب تراجع سلطة الخلفاء العباسيين، كالدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها»[19].

من خلال معجم ابن منظور اللغوي في القرن السابع الهجري، يمكن ملاحظة إطلاق «دَولة» للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية على المجتمع، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن الهجري فطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها السلطة.

بالعودة إلى الرسائل الإدارية المبكرة المتعلقة بالدولة، التي كُتبت على أوراق البَرْديّ، والنقوش والنقود، أدرك بعض الباحثين شكل الدولة التي قامت بأنها «نظام سياسي معقد»، درسها فرد دونر في بحث نُشر في عام 1986، حدد فيه مفهوم «الدولة» فقال: «إن الدولة بناء سياسي ينطوي على مجموعة من المؤسسات السياسية، ويرتكز على تصور للسلطة التشريعية مبني على فكرة العدل. فالدولة على ذلك - بواسطة مؤسساتها وأيديولوجيتها التشريعية - تنظِّم علاقات القوى المختلفة في المجتمع، وتضعها في إطار كبير، وتجعل لسلطتها هي المكانة العليا بين سائر القوى في المجتمع. ومؤسسات الدولة التي تمكِّنها من بسط سلطة القانون وحفظ النظام السياسي سالمًا هي: المجموعة الحاكمة، والجيش والشرطة، والسلك القضائي، وإدارة الضرائب، وبعض المؤسسات الإضافية»، وتوصّل دونر إلى أن «الدولة» كانت واضحة المعالم منذ خلافة عبد

---

(19) لؤي صافي، «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي،» في: **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 117-118.

الملك بن مروان (65 - 86هـ) وأنه كانت هناك دولة على الأرجح منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان (41 - 60 هـ)، وإن كانت هناك دلائل على أن الدولة سبقت خلافة معاوية[20].

لم يتطور الميراث الفقهي السياسي بل توقف عند حدود الخلافة أو الإمامة، كما لم ينشأ اهتمام خاص بالكتابة الجديدة في الفقه السياسي إلا في سياقين: **الأول** سياق التعليم والتدريس، ففي عام 1923 عُهد إلى عبد الوهاب خلاف (1888 - 1956) بتدريس مادة السياسة الشرعية في مدرسة القضاء الشرعي، فوضع كتابًا لهذا الغرض سمّاه **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، نشره له محبُّ الدين الخطيب في عام (1350 هـ/ 1931م) مُنبِّهًا في مقدمته إلى أن «علاقة الإسلام بنظام الدولة وأصول الحكم قلما أُفردت بالتأليف قبل اليوم»، ووصف الكتاب بأنه «فريد في بابه»[21]. ثم جاء بعده محمد يوسف موسى (1899 - 1963) فأعدّ دروسًا لطلبة الدراسات العليا في كلية الحقوق في جامعة القاهرة، صاغها في كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، وقال إن التأليف فيه «مادة جديدة لم يقم بدراستها على نحو مفصّل أحد من قبل ...»[22].

السياق **الثاني** جاء مع منظري الإخوان المسلمين تحديدًا، وفي هذا السياق تختلف النبرة والرؤية، فهذه الكتابات تأخذ طابعًا سجاليًا مع الفكرة العلمانية، وتلحُّ على مسألة الدمج بين الدين والدولة، بل إن عبد القادر عودة كان فاصلًا حين قال في مقدمة كتابه: «إن المسلمين في كل أنحاء العالم قد جهلوا الإسلام وانحرفوا عن طريقه الواضح حتى لم يعد في الدنيا كلها بلد يقام فيه الإسلام كما أنزله الله، سواء في الحكم والسياسة أو في الاقتصاد والاجتماع، أو غير

(20) وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة،» **مجلة التسامح**، العدد 8 (خريف 2004)، ص 111.

(21) يقول خلاف في مقدمته: «بدأنا في دراسة هذا العلم الناشئ الذي لم يُدرس من قبل فيما نعلم،» انظر: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية** (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، ص 2.

(22) محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام: الأمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث**، راجعه حسين يوسف موسى (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت])، ص 3.

ذلك مما يمس مصالـح الأفراد والجماعات ويقوم عليه نظام الجماعة»، وإنه لا عاصم للمسلمين اليوم من الاستعمار والشيوعية إلا الإسلام[23]، وكان لافتًا أن عودة يتحدث عن «حقائق الإسـلام»، و«أحكام الإسلام» في المجال السياسي. ثم جاء القرضاوي فافتتح كتابه بالحديث عن تقصير المسلمين في «فقه الدولة» مقابل توسـعهم في «فقه العبادات»، وعن ضرورة تطبيق أحكام الشريعة لتطويق تسلل القوانين الوضعية[24].

الواقع أن سقوط الخلافة، والسجال الكبير في شأنها، والصراع مع الفكرة العلمانيـة، ونشـوء الدولـة الوطنيـة الحديثـة، كل ذلك شـكّل تحديًا حفّز على الانشغال بهذا المجال واستئناف القول فيه، بل وإعادة اكتشافه في ضوء الأفكار الحديثة، ولذلك يلح الجميع على مرجعية الشـعب، والشورى، وبشرية الحاكم ومدنية الدولة لإزاحة شبهة الدولة الدينية، ما سنفصّل فيه لاحقًا.

لكـن هذه الكتابـات كلها لم تخـرج – في بِنيتهـا الكليـة ومفاهيمها – عن تصورات الخلافة والإمامة التي خطّها الفقهاء السابقون، مع تعديلات طفيفة أو اجتهادات جزئية لـم تكن لتمس أصل التصـور ومبناه، وإن اضطـر كثيرون إلى إجـراء تعديلات جزئيـة ولفظية أحيانًا لإسـقاط الخلافـة على الدولـة الحديثة، خصوصًا في ما يتعلق بالجغرافيا السياسـية بعد انقسام «دار الإسلام» الواحدة – التي تحتكم إليها أطروحة «الخلافة» – إلى دول عديدة.

جزءٌ ركيـنٌ من المشـكلة يرجع إلى أن هـؤلاء الكتّاب لم ينشـغلوا ببحث مفهوم الدولة أصلًا، بدءًا من البنا وعودة وانتهاء بالقرضاوي وهو الذي ينشـغل كثيرًا بتحديد المفاهيـم والتعريفات في كتبه الأخرى! ويمكن القول: إن كتابات حسن البنا هي «المتن» – بالمصطلح التراثي المعروف – الذي انشغل اللاحقون بشـرحه والبناء عليه، فالبنـا وإن كان يسـتعمل مصطلح «الدولة الإسـلامية» إلا أنه كثيرًا ما يسـتعمل تعبير «الحكومة الإسـلامية»، ويقول: إنهـا ركن من أركان

---

(23) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص 5.

(24) انظـر: يوسـف القرضـاوي، **مـن فقـه الدولـة فـي الإسـلام**، ط. 3 (القاهـرة: دار الشـروق، 2001)، ص7.

الإسلام، فالدولة عنده تكاد تكون هي الحكومة، وهي التي يكون أعضاؤها «مسلمين يؤدون الفرائض الإسلامية [...] وهي المنفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه، فالحكومة إسلامية من حيث ديانة الأشخاص والتزامهم الأخلاقَ الإسلامية، وتنفيذ الأحكام الشرعية»، واستعادة الخلافة «يسبقها قيام حكومات إسلامية في البلاد الإسلامية»[25]. صحيح أن البنا تحدّث عن الدستور والنظام النيابي، لكن ذلك يرجع إلى عمل الحكومة أيضًا لا إلى الدولة باعتبارها نظامًا مؤسسيًا.

على نهجه (البنا) مشى عبد القادر عودة الذي تحدّث عن «الحكومة الإسلامية ووظيفتها ومميزاتها»، وأن الحكومة الإسلامية هي التي «يؤمن أفرادها جميعًا بالمبادئ التي يقوم عليها الحكم ويحرصون على العمل بها»، وأن «الحكومة نائبة عن الجماعة»، و«الخليفة هو ممثل الحكومة الأول»، وأن «الحكومة الإسلامية فريدة في نوعها»[26]، مع أنه عقد فصلًا خاصًا سمّاه «نشأة الدولة الإسلامية»، وحين عرّف الخلافة قال: «الخليفة هو رئيس الدولة الإسلامية الأعلى»[27]، وهو يفعل ذلك من دون أي تحديد لمفهوم الحكومة والدولة، بل إن إحدى مميزات «الحكومة» عنده أنها «حكومة خلافة أو إمامة»، وهي في نصوص القرآن لا يُقصد منها إلا الرئاسة بمعناها العام، لا الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، «فنظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين: إحداهما طاعة أمر الله واجتناب نواهيه، والثانية الشورى... فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص وليسمَّ بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسميات تسميات صحيحة لا غبار عليها»[28].

أدى عدمُ تحديد مفهوم الدولة الإسلامية إلى غموضه والتباسه بمفاهيم

---

(25) محمد عبد القادر أبو فارس، **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا** (عمان: دار عمار، 1999)، ص 32، وص47.

(26) عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص 64، وص 74.

(27) عودة، ص81، وص 92.

(28) عودة، ص 71-72.

الدولة الحديثة، وسبق لأحد الباحثين أن خلَص إلى أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة[29]، وتَرجع إشكالية البناء الجديد «للدولة الإسلامية» إلى جملة أمور ساهمت في إرباك المفهوم وتعقيده:

الأمر الأول هو المقايسة على مفهوم الدولة الحديثة، وإعادة تشكيل المحتوى التراثي للفقه السياسي في قوالب غربية مستعارة لإثبات أن هذه الدولة بعينها أنشاها الإسلام، خصوصًا في سياق السجال مع الخصوم، ومن هنا نجد هذا الاقتباس الانتقائي بغرض المحاججة فحسب؛ من دون إدراك الازدواجية الناجمة عن ذلك، أو الارتباك المفهومي الناتج من توليفات متغايرة؛ لأنها منتزعة من مرجعية وبناء مختلفين كليًا عن المرجعية الإسلامية التراثية والتاريخية.

على سبيل المثال، جهَد عبد القادر عودة في إثبات أن «الدولة الإسلامية» تكوّنت بحكم الفقه وبحكم الواقع، بالاستناد إلى أن أركان الدولة طبقًا للفقه الدستوري والإداري لا تزيد على أربعة هي: وجود شعب، والاستقلال السياسي، ووجود إقليم تعيش عليه الجماعة بصفة مستمرة، والسلطان أو السيادة، وهي كلها متوافرة في «الوحدة التي ألفها المسلمون برئاسة النبي (ﷺ)»[30]، ونحوه فعل محمد يوسف موسى الذي عرض تعريفات الدولة في القانون الدستوري والقانون الدولي لإثبات «أن الإسلام دين ودولة معًا بكل ما تحتمل كلمة دولة من معنى ومدلول»[31]، وهو ما فعله كذلك محمد المبارك[32]. وهم يفعلون ذلك من دون إدراك أنهم يقعون في مشكلتين: **الأولى** أن تلك الاستعارة تقتضي التسليم بالتقسيم السياسي للبلاد الإسلامية الذي نتج من الإرث الاستعماري، وبالتالي تكرّس مركزية الغرب، **والثانية** «أن تعريف الدولة من خلال تلك المركبات للدولة القطرية لا يمكّنهم من إثبات التفاضل

(29) انظر: نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت: دار الساقي، 1992)، وانظر في مفهوم الدولة: برهان غليون، «الصراع على الدولة،» ضمن: الخطيب [وآخ]، ص 31 وما بعدها.

(30) عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص90.

(31) موسى، ص 13.

(32) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ط. 4 (دمشق: دار الفكر، 1981).

بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؛ نظرًا إلى أن المبادئ الإسلامية تحظّر عمليات الاصطفاء القومي والعرقي التي تؤدي إلى هيمنة واستبداد جماعة قومية أو عرقية على الجماعات الأخرى، كما تحظّر عمليات التنقية العقدية التي تؤدي إلى إكراه أتباع الديانات الأخرى على الدخول في دين الجماعة المهيمنة أو طردهم»[33].

هذه المقارنات التي دأب عليها التفكير الإسلامي الإحيائي هيّنة بالنظر إلى الاستعارة التي قام بها أبو الأعلى المودودي حين وصف الدولة الإسلامية بأنها «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص؛ فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمرًا من أموره قائلًا إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة ... هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه»[34].

ثاني الأمور التي ساهمت في إرباك مفهوم الدولة الإسلامية: إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكييفها وتقديمها بصيغة «الدولة الإسلامية» في سياق الصراع الأيديولوجي، لا يتغير فيها إلا بعض الألفاظ، فالخليفة يصبح رئيسًا، واختيار أهل الحل والعقد للخليفة يصبح اختيارًا للشعب؛ لأنهم مَن ينوب عنه، إلى غير ذلك من التلفيقات. وعلى سبيل التمثيل، تحدّث محمد يوسف موسى في تمهيد كتابه عن الخلافة وتعريفاتها ووظائفها، ثم راح يتحدث في المبحث الأول عن «الإسلام والدولة» وتعريفات الدولة عند القانونيين، من دون أي تفسير يوضح لنا هذا الانتقال أو العلاقة بينهما! كما أن الأدبيات الإسلامية التي تتحدث عن الخلافة أو الإمامة لا تفي - وحدها - بمتطلبات بناء نظرية إسلامية في الدولة بالمفهوم الحديث.

---

(33) صافي، ص 120.

(34) أبو الأعلى أحمد حسن المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 47. ثم جاء الغنوشي فقال: «فليست دولة الإسلام دولة شمولية»، وأوضح أنها مقيدة في مجالات: التشريع، والمال، والقضاء. انظر: الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام» في: الخطيب [وآخ]، ص 95.

الأمـر الثالث هو الحرص الشـديد على إيضـاح فرادة «الدولة الإسـلامية» المطروحة، يقول عبد القادر عودة «إن أسـلوب الإسـلام في الحكم هو خير ما عرفه العالم، وإن كل نظريات الشـورى الوضعية ليست شيئًا يُذكَر بجانب نظرية الإسـلام»[35]، ويقول محمد يوسف موسـى: «نظام الحكم الإسلامي نظام فريد لا مثيل له؛ فهو النظام الإسـلامي وكفـى»[36]، ومن هنا يحـرص هؤلاء الكتّاب على تعريف الدولة بمعالمها ومميزاتها وليس بمفهومها وشكلها، واللافت أنهم يختلفون في إيراد ذلك، فعبد القادر عودة يرى أن «الحكومة الإسـلامية تختلف عن كل حكومـة موجودة في العالـم الآن، وعن كل حكومة وجـدت من قبل»، وأنهـا تتصف بثـلاث صفـات لا توجد في غيرهـا، «فهـي أولًا حكومـة قرآنية، وهي ثانيًا حكومة شـورى، وهي ثالثًا حكومة خلافـة أو إمامة»[37]، ونحوه يقرر القرضاوي أن «الدولة في الإسـلام ليسـت صورة من الدول التـي عرفها العالم قبـل الإسـلام أو بعده، إنها دولـة متميزة عن كل ما سـواها من الـدول بأهدافها ومناهجها ومقوماتها وخصائصها»، فهي دولة مدنية مرجعها الإسـلام، وعالمية ولا مانـع أن تبدأ بدولـة إقليمية في قطر معين، ودولة شـرعية دسـتورية، ودولة شورية، ودولة هداية، ودولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة المبادئ والأخلاق[38]، ويخلص محمد المبارك إلى القول: إن الدولة الإسلامية تتصـف بأنهـا دولة عقائديـة (عقيدة وفكـرة ونظم وتشـريع) وأخلاقية إنسـانية، وحضاريـة، ثابتـة الأسـس متطـورة الأشـكال تبعًـا لاختـلاف الأحـوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية[39].

هـذه الخصائص - بمجموعها - لا تدع مجـالًا للاجتهاد؛ لأنها تنطلق من «أحكام الله» وإن حاول المبارك أن يخفف من وطأة ذلك بترك المجال مفتوحًا لتغير الأشكال في الدولة «العقائدية».

---

(35) عودة، ص 6، 67، 76، 80، 154، وص 217.

(36) موسى، ص 4.

(37) عودة، ص67.

(38) انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 30-53.

(39) انظر: المبارك، ص 137-144.

غير أن مشكلة مصطلح «الدولة الإسلامية» لا تقف عند حدود الغموض، وكيفيات بناء المفهوم وموارده، بل تتجاوز ذلك إلى حدود رؤيتهم وتصورهم لفكرة الدولة أساسًا وحدود الحاجة إليها، وهنا افترق الفكر الإصلاحي عن الفكر الإحيائي في مسألة الدولة، فالفكر الإصلاحي اعتبر الدولة أداة، وكان مشغولًا بالتغيير التدريجي والتراكمي من خلال تجديد المفاهيم والوظائف والأدوار والممارسات، ومن ثم أراد رفاعة الطهطاوي أن يفتح وظيفة الدولة على آفاق جديدة هي المصالح العمومية، وقدَّمت التنظيمات العثمانية تطويرًا لجهاز الدولة من خلال فكرة المؤسسات أو التنظيمات، فالفكر الإصلاحي أراد تجديد مشروع الدولة عن طريق تجديد وظائفها بحيث تتلاءم مع تحديات الحداثة التي طرحتها الهجمة الأوروبية.

أما الفكر الإحيائي فكان مهجوسًا بفكرة الدولة التي تتوّج المشروع، وحين يتحدث عن الدولة فهو يتحدث عن المشروع نفسه، أي تطبيق الشريعة أو تطبيق أوامر الله، وهي النزعة الظاهرة بقوة في كتابات البنا وعودة ثم سيد قطب، فهم يعتنقون أيديولوجيا مشروع وليس فكرة دولة، وبحسب رضوان السيد فإنه ما تحدّث أحد منهم في الخمسينيات والستينيات عن تنظيم الدولة أو دستورها أو قانونها، وعندما بدأوا يذكرون تفاصيل برامجهم في السبعينيات ظهر من جديد أنهم يقصدون المشروع النموذجي لا الدولة التي ينتظم من خلالها الاجتماع السياسي، أو التي تكون هدفًا لذلك المجتمع، ولذلك كثر حديثهم عن المشروع الحضاري الإسلامي. والدولة في فكر الستينيات الثوري أدنى إلى أن تكون تنظيمًا تغييريًا لا سلطة بالمعنى المتعارف عليه، واختلف الأمر بعض الشيء في الثمانينيات إذ ظهر بعض الاهتمام بالآليات السلطوية للسلطة الموقتة عن طريق المشروع، وكثر الحديث عن الشورى التي اعتُبرت عماد النظام الإسلامي، لكنها بقيت سلطة ولم تصل إلى الحديث عن «دولة»[40].

---

(40) انظر: السيد وبلقزيز، ص 122-128.

ثالثًا: موقع الدولة من التفكير الإسلامي

عالج الفقهاء والمتكلمون قديمًا مسألةَ إقامة السلطة السياسية ومدى الحاجة إليها من خلال مبحث «الإمامة» وما سمّوه «نَصْب الإمام»، فالإمام أبو الحسن الأشعري (324هـ) يقول: «اختلفوا في وجوب الإمامة: فقال الناس كلّهم إلا الأصمّ: لا بد من إمام. وقال الأصمّ: لو تَكَافّ الناسُ عن التظالم لاستغنَوا عن الإمام»[41]، ويقول الماوردي (450هـ): «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعَقْدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع، وإن شذّ عنهم الأصمُّ»[42]. ويقول ابن حزم (456 هـ): «اتفق جميع أهل السنّة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقيادُ لإمام عادل يُقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله (ﷺ)، حاشا النجدات من الخوارج؛ فإنهم قالوا: لا يلزم الناسَ فرضُ الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطَوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بَقِي منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نَجْدة بن عُمير الحنفي القائم باليمامة»[43].

إيراد هذا التفصيل هنا مرده إلى استدلال تيار الوسطية بأصل المسألة للوصول إلى القول بوجوب إقامة الدولة الإسلامية وفَرْضيتها، وأول من قام بهذا الربط هو حسن البنا حين قال: «الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد... والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع»، ويتأسس على هذا المعنى القول: «إن قعود الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفّرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من

(41) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 343.

(42) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، [د. ت])، ص15.

(43) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، **الفصل في الملل والنحل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت])، ج 4، ص 72.

أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف»[44]. وهذا النص شديد الأهمية في إدراك تحولات المسألة السياسية في التفكير الإسلامي السُنّي؛ لأنه يتقاطع - على هذا المعنى المستحدَث - مع التفكير الشيعي، وشرح أحد أتباع البنا نصه بالقول: «ركن من أركان الإسلام بمعنى أنها فريضة من فرائضه، ولكنها ليست كأي فرض، فالركن - كما هو معروف - ما يقوم عليه الشيء، وهو جزء داخل في ماهيته وينهدم بانهدامه وفقدانه»[45].

غير أن الشيخ القرضاوي حاول أن يتجاوز هذا الإشكال بالقول: «إن مسألة الإمامة عند أهل السُنّة والجماعة من مباحث الفروع لأنها تتعلق بالعمل لا بالاعتقاد أساسًا»، لكنه استدرك بالقول: «إن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر؛ لأن الإسلام ليس عقائد فحسب بل هو عقيدة وعمل»، وإذا كانت الصلاة مثلًا من الفروع لأنها أعمال لا عقائد، فهذا لا يُخرجها عن كونها من أركان الإسلام، فكذلك «الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه ومتابعة رسوله هو من الأصول يقينًا، ومن صميم الإيمان»، وبناء عليه قرر أن النزاع بين الإسلاميين والعلمانيين الأقحاح هو في قضية من قضايا الأصول[46]، فلم يخرج في المحصلة عما قرره نص البنا.

أما عبد القادر عودة فشأنه شأن سائر الإسلاميين من تيار الوسطية يقول: إن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنَّة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»[47]، ولذلك نراه يضع نظرية الحكم في إطار الحديث عن «انحراف المسلمين عن أحكام الإسلام»، ومسألة الاستخلاف والتسخير، وأن الاستخلاف بمعناه الخاص هو الاستخلاف في الحكم، وعقد عنوانًا سمّاه: «لله الحكم والأمر» قرر فيه مبدأ الحاكمية - قبل سيد قطب - وأن «من لم يحكم بما أنزل الله كافر في

(44) البنا، ص 170.

(45) أبو فارس، ص 32.

(46) يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط. 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005)، ص 16-17.

(47) عودة، ص 60.

كل الأحوال بنص القرآن»[48]، وأن «الحكم هو الأصل الجامع في الإسلام والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام»، وأن الحكم تقضي به طبيعة الإسلام أكثر مما تقضي به نصوص القرآن»[49]؛ لأن الإسلام عقيدة ونظام، ودين ودولة، ولكن أكثر المسلمين يجهلون ذلك على حد قوله. بل يذهب أبعد من ذلك إلى القول: «وإذا ما قلنا إن الإسلام دين ودولة فقد يذهب الظن بالبعض إلى أن الإسلام يفرِّق بين الدين والدولة، وهذا ظن خاطئ؛ فإن الإسلام مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة ...»[50].

لا يخرج القرضاوي عن هذا التفكير، فهو يقرر أن قيام المجتمع الإسلامي المنشود شرطه إقامة «حكم إسلامي خالص»، فالمجتمع لا يقوم بلا حكم؛ لأن الحكم فريضة من فرائض الدين، فالدولة المسلمة ضرورة، كما أن الإسلام بحاجة إلى دولة لأنه «لو لم تجئ نصوصه المباشرة بإيجاب إقامة دولة له لكانت حاجته إلى دولة لا ريب فيها، فهو يحتاج إلى دولة وحكم لأكثر من سبب وأكثر من موجب»[51]، مثل حماية عقائده وإقامة الشعائر والعبادات وغرس الأخلاق والآداب وتنفيذ التشريعات والقوانين والجهاد.

ما يلفت، أنه بناء على جَعْل الدولة ضرورة من ضرورات الإسلام يلح عبد القادر عودة ومحمد يوسف موسى على اعتبار أن النبي (ﷺ) فكّر في المرحلة المكية من حياته بتكوين دولة للمسلمين يكون على رأسها، «فليس الأمر على ما يقوله بعض المغرضين من أن الرسول كان بمكة داعيًا فقط لرسالته»[52].

---

(48) عودة، ص 55. ويقول في ص 219: «إن الحكومات الإسلامية خرجت على الإسلام في الحكم والسياسة والإدارة، وخرجت على مبادئ الإسلام ... ونبذت ما يوجبه الإسلام ... وشجعت ما يحرّمه الإسلام ... وأقامت المجتمع الإسلامي على الفساد ...».

(49) عودة، ص 56.

(50) عودة، ص63.

(51) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، ط. 6 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2001)، ص 74-75، وانظر نحوه في: القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 19.

(52) موسى، ص 16، وانظر: عودة، ص 82.

هذه مسألة مثارُ إشكال كبير وتحتاج إلى تأمّل كبير بين الفقه الموروث وفقه الوسطية، فخطاب الوسطية يبني إيمانه بفرْضية الدولة على تقرير أن مسألة الإمامة أصل من الأصول أولًا، ثم يحمل الدولة على الإمامة ثانيًا، وأن «وجوب نصب الإمام» يعني رُكنية الدولة في الإسلام، ثم يُرَتِّب على الدولة الكثير من المهام والوظائف التي سنعرض لها لاحقًا، وبيان مشكلة هذه الرؤية يتضح من خلال جملة مسائل.

1 - الإمامة من الفقهيات

«الإمامة» في الفقه السُنّي الموروث هي من الفروع والفقهيات وليست من الأصول والمعقولات، وأوضح ذلك الإمام الجويني فقال: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونةٌ في التأخي والتحري»[53]، ثم قال تلميذه أبو حامد الغزالي (505 هـ) بوضوح: «اعلم أن النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات بل من الفقهيات، ثم إنها مثارٌ للتعصبات، والمُعرض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار»[54]، وكذلك فعل عَضُد الدين الإيجي (756 هـ) فإنه حين عقد «المرصد الرابع» من كتابه للإمامة ومباحثها بدأه بالقول: «عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمَن قَبلنا»[55]، فالغزالي والإيجي يقرران أن ذكرهما المسألة في كتب الكلام إنما هو على عادة كثيرين من المصنفين في كتب الكلام فإنهم يذكرونها لمناسبة الرد على عقائد الشيعة القائلين بالنص عليها ويعادون

---

(53) أبو المعالي عبدالملك ابن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط. 2 (القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ [1980])، ص 61.

(54) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له إبراهيم آكاه وحسين آتاي (أنقرة: كلية الإلهيات، 1962)، ص 234.

(55) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، [د. ت])، ص 395.

ويكفّرون بناءً عليها، ولأن الناس إنما تفرقوا بعد الإمامة، ولذلك نرى الطحاوي (321 هـ) - مثلًا - لم يتعرض لها في عقيدته المشهورة.

وكونها من الفروع يعني أنها من الفقهيات، ولا تدخل في مسائل الإيمان والكفر، وهي من العمليات لا من المعقولات، ولذلك طال كلامهم في كثير من تفريعات المسألة شروط الإمام وكيفية تنصيبه ومن يقوم بذلك، والوسائل الشرعية لوصوله، والطوارئ التي توجب الخلع أو الانخلاع - على حد تعبير الجويني - إلى غير ذلك.

2 - طبيعة وجوب الإمامة ومستندُه

إن وجوبها ناشئ من اعتبار عملي تطبيقي، لا من اعتقاد إيماني، ويتبدى ذلك - فضلًا عن نص الغزالي الواضح - من خلال حِجاجهم لإثبات الوجوب فإنه يأخذ طابعًا تدبيريًا كما هو شأن الرئاسة العامة لتدبير مصالح العباد الدنيوية والدينية والقيام على رعايتها، ولذلك تغافلوا أحيانًا عن صلاح الإمام نفسه ما دام مُحَقِّقًا لتلك المصالح، فقالوا مثلًا في بعض الشعائر الدينية: «الحج والجهاد فرضان يتعلقان بالسفر؛ فلا بد من سائس يسوس الناس فيهما ويقاوم العدو، وهذا المعنى كما يحصل بالإمام البَرِّ يحصل بالإمام الفاجر»[56].

يؤكد الإيجي تلك الطبيعة التدبيرية للإمامة بقوله: «مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يَعنّ لهم؛ فإنهم - مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب»[57]، وقد أنكر قوم وجوب نَصْب

---

(56) علي بن علي بن محمد إبن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوي**، تخريج ناصر الدين الألباني (القاهرة: دار السلام، 2005)، ص 388.

(57) الإيجي، ص 396.

الإمام؛ لأن «تَوَفُّر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعُهم وأديانهم فلا حاجة إلى نَصْب مَن يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان»، فأجاب الإيجي مؤكدًا الطبيعة التدبيرية بناء على عوائد الأحوال بقوله: «إنه وإن كان ممكنًا عقلًا، فممتنعٌ عادة؛ لما يُرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنَّة ولا فرض، وليس تَشَوّفهم إلى العمل بمُوْجَب دينهم غالبًا»[58].

3 – الإمامة بين الأمر الشرعي والضرورة الاجتماعية

اختلفوا في مصدر وجوب نَصْب الإمام، هل هو عقلي أو سمعي/ نصي؟ وهنا اختلفت أقوال تيار الوسطية، كما أنهم لم يلتزموا – بدقة – بالمرجعية الفقهية التي يتخيرون منها، فعبد القادر عودة يذكر أولًا أن «الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفر منها»[59]، ثم يقرر أن «المصدر الأول لفرضية الخلافة هو الشرع، فالخلافة أو الإمامة هي فريضة شرعية يوجبها الشرع على كل مسلم ومسلمة، ويخاطب الجميع بها، وعليهم أن يعملوا حتى تؤدَّى هذه الفريضة»[60]، وينتهي إلى القول: «الخلافة واجبة عقلًا أيضًا؛ لأن وجود الحكومة في الجماعة إنما هو ضرورة اجتماعية»[61].

أما محمد يوسف موسى فيقول: «وهذا الواجب قد يكون مرجعه العقل، أو الشرع، أو العقل والشرع معًا، وهذا الرأي الأخير هو – في رأينا – ما ذهب

(58) الإيجي، ص 396-397.

(59) عودة، ص 64.

(60) عودة، ص 96. وعودة يذهب هنا أبعد من الماوردي الذي لا يُرتِّب الإثم في عدم نصب الإمام إلا على جهتين: أهل الاختيار، وأهل الإمامة. ويقول: «وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم»، انظر الماوردي، ص 17.

(61) عودة، ص 100.

إليـه الفقهـاء المسـلمون»[62]، وهذا الـكلام غير دقيق بالنسـبة إلـى الفقهاء كما سيتضح.

أما راشد الغنوشي فيقرر أن «موقف الوسطية الذي عليه جمهور الإسلاميين يتمثل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة العدل. إنها مجـرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسـة الدين والدنيـا»[63]، وهذا - كما يتضح مما سـبق ومما سـيأتي في مركزية الدولـة في فكر الإسـلاميين - لا يعبِّر بدقة عن حقيقة موقفهم، وإنما يعبِّر عن موقف الغنوشي على الأقل.

المسـألة عند الفقهاء خلافية، وهو ما اقتصر عليـه الإمام الماوردي فاكتفى بذكر الخلاف من دون تحديد موقف واضح، وقال: «واختُلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشـرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل؛ لِمـا في طباع العقلاء من التسـليم لزعيم يمنعهم مـن التظالم، ويَفصـل بينهم في التنـازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضـى مُهمَلين، وهمجًا مُضاعيـن... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشـرع دون العقل؛ لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مُجوَّزًا في العقل ألا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل مُوجبًا لها ...»[64].

كان هـذا المنحى مـن المـاوردي موضعَ نقد شـديد مـن طـرف معاصِره الجوينـي الـذي انتقد المـاوردي لأنه اكتفـى «بحكايـة المذاهب وروايـة الآراء والمطالـب ... وإنمـا مضمـون الكتـاب نقـل مقـالات ...»[65]، ولذلـك كان الجويني حاسمًا في المسـألة، فقال: «إذا تَقَرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مسـتفادٌ من الشـرع المنقـول، غيرُ مُتلقى من قضايا العقول»[66]، ثم جاء الغزالي فقال: «لا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل؛ فإنا بيّنا أن الوجوب يؤخذ من الشـرع؛ إلا أن يُفسـر الواجب

---

(62) موسى، ص 18.

(63) الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» في: الخطيب [وآخ]، ص 84.

(64) الماوردي، ص 15.

(65) الجويني، ص 142.

(66) الجويني، ص 24.

بالفعل الذي فيه فائدة أو في تركه أدنى مضرّة، وعند ذلك لا يُنكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا».

قال الإيجي: «نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعًا، وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلًا، وقال الجاحظ: بل عقلًا وسمعًا، وقالت الإمامية والإسماعيلية: بل على الله، إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع، والإسماعلية ليكون مُعَرّفًا لله، وقالت الخوارج لا يجب أصلًا»[67].

لكن على الرغم من هذا الجزم بالوجوب السمعي/ الشرعي، فإن كلام الغزالي مثير للتأمل، ومُشعر بأن المسألة مندرجة في أصل الوجوب عند الأصوليين وأن مَدْركه شرعي، إلا أن يكون الوجوب صناعيًا - أي مصطلحيًا عند أهل الصنعة - مبنيًا على رعاية المصالح وهذا معنى كلامه، وكأنه لم يرَ بأسًا بذلك.

يدرك المتأمل لطرائق برهنتهم على الوجوب عقلًا الطبيعة التدبيرية للإمامة، يقول الغزالي: إن «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع (ﷺ) قطعًا ... ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع»، كما أن «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا»، و«نظام الدين بالمعرفة والعبادة ولا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو أجمع الآفات ... وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية» ليخلص إلى القول: «إذن بان أن نظام الدنيا - أعني مقادير الحاجة - شرطٌ لنظام الدين»، ثم أوضح كيف أن «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعًا فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[68].

---

(67) الإيجي، ص 395، وبهذا تعلم خطأ ما نسبه فهمي جدعان إلى الإيجي نقلًا عن عودة بأن الإمامة واجبة عقلًا، وكلاهما لا يقول بذلك!. انظر: جدعان، ص 146.

(68) الغزالي، ص 234-237.

يوضـح ابن خلدون الطبيعة الاجتماعية للسـلطة، وأنها الإطـار العام الذي يشـتمل على ثلاثة أنواع من السياسات، فهو عقد فصلًا في «أن العُمران البشري لا بـد له من سياسـة يَنتظم بها أمره»، وأنـه «لا بد في الاجتماع مـن وازع حاكم يرجعـون إليـه، وحكمه فيهـم: تارة يكون مسـتندًا إلى شـرع منزل مـن عند الله يوجـب انقيادَهم إليه إيمانُهـم بالثواب والعقاب عليه الذي جـاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسـة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونـه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم»، ثم أشـار إلى سياسـة ثالثة هي «السياسـة المدنية» ومعناها عنـد الحكماء «مـا يجب أن يكـون عليه كل واحـد من أهل ذلـك المجتمع في نفسـه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا»، والمجتمع الذي يحصل فيه ذلك يسمونه «المدينة الفاضلة»[69].

على هذا المعنى التدبيري والاجتماعي لقيام السلطة يرى برهان غليون أن «الإسـلام لم يولّد السياسـة والدولة من حيث إنهما ضروريتـان للإيمان، وإنما مـن حيث هما نتائج جانبية لنشـوء جماعة دينية مع غايـات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة أيضًا. والهدف من ذلك أن نقول: إن الدولة لم تكن مطلبًا دينيًا ولكنها كانت مطلبًا دنيويًا نزع إلى تحقيقه المسلمون بموازاة تحولهم إلى جماعة سياسية دنيوية فاعلة على مسرح التاريخ»، لكنه يبالغ كثيرًا فينفي أي انعكاس تطبيقي لمبادئ الإسـلام، ويفصل فصلًا تامًا بين الممارسـة الإسلامية التاريخية للسلطة والمعتقدات الإسلامية التي حكمت تفكير المجتمع والسلطة خصوصًا عبـر التاريـخ الأول، فيقول: «لـم تنجم الممارسـة السياسـية ولا بناء الدولـة عـن تطبيق معتقـدات دينيـة محـددة وإنما جـاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير وتدخل في إطار النزاع الطبيعي على الموارد أو على الهيمنة»[70].

---

(69) أبـو زيـد عبـد الرحمن بـن محمـد ابـن خلـدون، **المقدمـة**، تحقيق خليـل شـحادة، ط. 2 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 377.

(70) برهـان غليـون ومحمد سـليم العـوا، **النظام السياسـي في الإسـلام**، حـوارات لقـرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2004)، ص 20، وص 22.

رابعًا: مشكلات المقايَسَة بين الدولة والإمامة

مع سقوط نظام الخلافة ونشوء الدولة الحديثة اضطر حسن البنا إلى القبول بفكرة الدولة؛ من دون التخلي نهائيًا عن نظام الخلافة، فهو يرى أنه «من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوّرت عن منهاجها ثم أُلغيت بتاتًا إلى الآن. والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات». وحين يتحدث عن العمل يوضح أن أحد أهداف عمله «إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية ... حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحدة المنشودة»، فهو اضطر إلى تجاوز مشكلة الخلافة وفق منطق عملي ومرحلي.

لكن البنا يُكثر من الحديث عن «النظام الإسلامي» و«نظام الحكم الإسلامي» بالتوازي مع الإشارة إلى «الخلافة» في مواضع عديدة من رسائله، ومع ذلك كانت عنايته ببناء «النظام الإسلامي» أكثر من عنايته باستعادة الخلافة أو إعادة الكلام فيها - في رسائله على الأقل - وأدى هذا عمليًا إلى تجاوز شكل الخلافة، ففي نص مهم يؤكد أن «النظام الإسلامي لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا بدونها»، وهو يعني المبادئ الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها ومن بينها: «وحدة الأمة» التي لا تخرج عن مضمون فكرة الخلافة وإن اختلف شكل توحيدها.

مشى على هذا المعنى بأوضح من ذلك متابعوه، فعبد القادر عودة يرى أن الخلافة في القرآن ليست إلا «الرئاسة بمعناها العام»، ولا يُقصد منها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، ولا يهم التسمية ما دامت دعامتا الحكم الإسلامي الخالص متوافرتين: طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه والشورى[71]، ثم يأتي محمد المبارك ليقول إن استخدام مصطلح نظام الخلافة للإشارة إلى

---

(71) انظر: عودة، ص 71-72.

نظـام الحكم الإسـلامي ينبغي ألا يُفهم منه أكثر من معنى الإشـارة إلى «رياسـة عامة على الطريقة الإسـلامية»، وهو لا يعني إلا مجموع المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام[72]، ويكرر القرضاوي المعنى نفسه فيقول: «والدولة الإسلامية لا يهمها الشـكل الذي تتخذه، ولا الاسـم الذي يُطلق عليها، وإن كانت تاريخيًا يُعبَّـر عنها بالإمامـة والخلافة وهمـا كلمتان لهما معنيـان كبيـران»[73]، أما العوا فيتقدم خطـوة إلى الأمام حين يفسـر مقولة «الإسـلام ديـن ودولة» بـأن معناها «قبول المرجعية الإسـلامية العامة التي تسـمح بتعدد الآراء وتنوعها في الشـأن السياسـي»، وأن نظام الخلافة هو «علَم على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، ولا يعنـي فـي مدلولـه السياسـي أو الدسـتوري أكثـر من تنظيـم رئاسـة الدولة الإسلامية، ولذلك لم تستقر التسمية نفسها»[74].

الخـروج مـن شـكل الخلافـة كان مقدمـة ضرورية للقـول بفكـرة «النظام الإسـلامي»، ومن ثـم القبـول بفكـرة الدولـة الحديثـة والمزاوجة بيـن الإمامة والدولـة للوصـول إلـى مقولـة «الدولـة الإسـلامية»، لكن هـذه المقايسـة بين الدولة والإمامة أَربكت تصوراتهم وكتاباتهـم؛ نتيجة هذه المزاوجة الهجينة بين مفهومين ينتميان إلى سياقين متباعدين، وتجلّى ذلك في مظاهر عدة:

1 - الجمع بين المتنافرات

هم يبدأون بإثبات وجود الدولة ووجوبها في الإسـلام واسـتعارة المفهوم الحديث للدولة من دون إدراك التنافر بين شكلي السلطة: الخلافة والدولة، فعبد القادر عودة - مثلًا - اسـتعار مكونات الدولة (الشـعب والسـيادة والاسـتقلال والإقليم) لإثبات وجودها في الإسـلام، ثم عاد فتحدّث عن «دار الإسـلام»[75] وجملة من المفاهيم التي تنتمي لمنظومة الخلافة ولا تنسـجم مع مفهوم الدولة

(72) المبارك، ص 56.
(73) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 33-34.
(74) غليون والعوا، ص 105-106.
(75) انظر: عودة، ص 206.

الحديث، مثل أهل الحل والعقد، وأن أهل الشـورى هم أهل الحل والعقد[76]، وأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، وبما أن المسـلمين «جعلوا لأنفسهم دولًا وأئمة فما هم بمسـلمين حقيقيين بوصف الإسلام، وعملهم كفر خالـص إن فعلوه متعمدين غير متأولين»[77]، وغيـر ذلك مما يرجع إلى منظومة الإمامة/ الخلافة ويتناقض مع مفهوم الدولة.

2 - الجمع بين المشابهة والتفرد

وهـم أحرص على إيجاد الدولة الحديثة نفسـها في الإسـلام نصًا وتاريخًا مـن جهة، ومن جهة أخرى أحرص على إيضاح أنها دولة فريدة لا شـبيه لها من قبـل أو من بعد، وهـو ما تقدمت شـواهده من نصوصهم في هـذا البحث، لكن من طريف مـا وقع هنا أن عبـد القادر عـودة يجعل من مزايا الحكم الإسـلامي وتفـرّده أنه «إذا كان النظام الجمهوري يشـبه النظام الإسـلامي من حيث اختيار الرئيـس الأعلى للجمهوريـة فإنه لا يوجـد أي نظام جمهوري يسـمح بانتخاب رئيـس الدولـة لمـدى الحياة كما يسـمح بذلـك النظـام الإسـلامي»، ويقرر في موضع آخـر أن «نيابة الخليفة عـن الأمة ليسـت موقوتة بمدة معينـة (...) إذ لا معنى لتحديد مدة نيابة الخليفة ما دامـت النيابة واجبة (...) وليس ثمة نصوص صريحة توجـب أن يكون الخليفة في منصبه إلى وفاته، ولكن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص»[78].

ما يعتبره عودة ميزة للنظام الإسلامي يأتي القرضاوي فينقده - وهو لا يأتي على ذِكر عبد القادر عودة هنا - بأن الاحتجاج بالإجماع العملي هنا فيه «شـيء مـن المغالطـة»؛ فالإجماع الذي حصل يفيد شـرعية اسـتمرار مـدة الأمير مدى الحياة، وأنهم سكتوا عن مسألة تحديد مدة الحاكم، وأن مجرد السوابق العملية لا تحمـل صفة الإلزام التشـريعي، وموضعُ القدوة من سـيرة النبـي وخلفائه أن

---

(76) انظر: عودة، ص 154.

(77) عودة، ص 211.

(78) عودة، ص78، 79، وص 138.

ننتقي منها من الأنظمة والتشـريعات ما يَصلح لزماننـا وبيئاتنا وأحوالنا في إطار النصوص العامة والمقاصد الكليّة للشـريعة[79]، ويُقرر سـعد الدين العثماني أن انتخاب المسـؤولين وتحديد مدة ولايتهم هي أمور اجتهاديـة[80]، بل إن محمد سـليم العـوا يذهب أبعد مـن ذلك إلـى «وجوب» تحديـد مدة بقـاء الحاكم في الاجتهاد الإسلامي العصري؛ لأنه هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، ويحول دون الاستبداد والفساد، ويحقق مصالح المحكومين[81].

يرجـع أصل المسـألة إلى تقريـر الفقهاء أن الخليفـة لا يجوز عزلـه إذا تم عَقْدُ الإمامة لـه؛ مهما ظهر منه إلا بشـروط محددة، وعادة ما يتـم التضييق فيها أيضًـا[82]، فجاء عودة فجعـل ذلك مِيزة، ثم جـاء عبد الرزاق السـنهوري فأجاز تحديـد مـدة تنصيب الخليفـة، وصوّب ذلـك توفيق الشـاوي[83]، ثم تـم اعتبار المسـألة اجتهادية وصولًا إلى القول بوجوب تحديد المـدة، لكن عقائدية التيار الوسـطي، ودمجه بين «الإسـلام» بأل التعريـف وبين فهمه هـو واجتهاده أوقعه وأوقعنا في كثير من المشكلات!

3 – القطع في مسائل الاجتهاد

الإمامة من مسـائل السياسـة التي تُبنَى على تحقيق المصالح، فالنص فيها يـكاد يكون معدومًا؛ إلا في مسـائل كليّة أو مبدئية، ولذلك كثيـرًا ما يعتمد تيار الوسـطية وغيرُه على تطبيقات التاريخ سواء السـيرة النبوية أم الخلافة الراشدة فضلًا عـن الكتابات الفقهية، لكن النظر إلى مجمـوع كتاباتهم يوضح تناقضهم بين القول بوجوب الدولة وإلزامية فقههم لها، وتناقض اجتهاداتهم في مسائلها.

---

(79) انظر: القرضاوي، ص 84.

(80) انظر: سعد الدين العثماني، «الإسلام والدولة المدنية،» في: الخطيب [وآخ]، ص 112.

(81) انظر: غليون والعوا، ص 111–113.

(82) انظر مبحث: «خلع الأئمة وانخلاعهم،» في: الجويني، ص 98.

(83) انظـر: عبـد الرزاق السـنهوري، **فقـه الخلافة وتطويرهـا لتصبح عصبـة أمم شـرقية**، ترجمة وتعليق نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، ط. 2 (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1993)، ص 196. وهي في الأصل رسالة بالفرنسية نُشرت في عام 1926.

يدافع عبد القادر عودة بشدة عن وجود نظام إسلامي «مبيَّن» اعتمادًا على مبدأ الشورى فحسب، فيقول: «وليس سكوت الرسول عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى بمؤثِّر على قيام الدولة التي قامت فعلًا بتوفر أركانها، على أن الرسول (ﷺ) لم يسكت عن نظام الحكم بل بيّنه خير بيان؛ فالقرآن جعل أمر المسلمين شورى بينهم»[84]، لكن محمد المبارك يقر بأن الإسلام لم يدخل في بيان تفاصيل الحكم، كما أنه لم يفرض شكلًا من أشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات، وإنما قدّم مبادئ عامة، وترك التفصيلات لاجتهادات البشر بحسب أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم[85]، ويذهب محمد سليم العوا إلى أن المسألة برمّتها اجتهادية، فيقول: «إن إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنَّة أمر دونه خَرْط القَتاد»، وإن «الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء»[86].

ما يذهب إليه العوا هو الفهم الدقيق للمسألة كما يراها الفقهاء السابقون، إذ نصَّ الإمام الجويني على هذا الأصل فقال: «ولا مَطمعَ في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعْوِزٌ أيضًا، فآل مآلُ الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع»[87]، وهي المصادر الثلاثة التي يُطلَب منها اليقين أو القطع في الأحكام، ومع أن الجويني نفسه قال: «وأساليبُ العقول - بمجموعها - لا تَجوْل في أصول الإمامة وفروعها»[88] لإثبات أن مَدركها شرعي لا عقلي، إلا أنه أقرّ لاحقًا بأن «معظم مسائل الإمامة عَرِيَّةٌ عن مسلك القطع، خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين»[89]، فآلت إلى اجتهادات الفقهاء بعقولهم في ضوء مبادئ الشرع وأصوله وما يحقق المصالح المبتغاة.

---

(84) عودة، ص90.

(85) انظر: المبارك، ص 29، وص 52.

(86) العوا، ص 103، وص110.

(87) الجويني، ص 61.

(88) الجويني، **غياث الأمم**، ص 60.

(89) الجويني، ص 75.

وإذا كانت مسائل السياسة متروكة للاجتهاد البشري ولا إلزام فيها إلا في الكليّات أو المبادئ، فكيف يَسوغ القول فيها - فضلًا عن تفاصيلها - إنها ركن من أركان الإسلام، أو الحديثُ فيها بلغة «أحكام الله» أو «أحكام الشرع» كما يفعل كثيرًا عبد القادر عودة وغيرُه؟!

مما يوضح هذا الإشكال من كلام تيار الوسطية نفسه، أن عودة حكى الإجماع على عدم تحديد مدة الحاكم ثم خالفه اللاحقون، وأنه إذا كان عودة قد جزم بأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، فإن العوا يقول: «إن القبول الإسلامي العام بفكرة تعدد الدول الإسلامية هو اجتهاد جديد في مقابلة الاجتهاد القديم الذي اعتنقه الفقه الموروث القائل بأنه لا يجوز أن يكون هناك حاكمان (خليفتان) في وقت واحد»[90]، وإذا كانت الشورى مندوبة عند الفقهاء السابقين؛ لأن من صفات الإمام/ الحاكم: «الاستقلال بتأدية الأصوب شرعًا في الأمور المَنُوطة به»، ذلك أن «سرّ الإمامة استتباع الآراء، وجَمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلالُه»[91]، فإنها تحولت مع تيار الوسطية إلى «صفة لازمة للمسلم لا يكمل إيمانه إلا بتوفرها وأنها فريضة إسلامية واجبة» بتعبير عودة[92]، وهي «أصل من أصول الدين» بتعبير الغنوشي[93]، و«مُلزِمة» عند القرضاوي الذي يقول: «أنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة». وإذا كان القرضاوي لا يجد حرجًا في أن «تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، [أو أن] يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى»[94]، فإن عودة يرى ثمة فرقًا بين الشورى والديمقراطية، وأن البلاد الديمقراطية فشلت في تطبيق مبدأ الشورى، ويشتكي من «الجهل الذي بلغ

(90) العوا، ص 110-111.

(91) الجويني، ص 86-87.

(92) عودة، ص 157.

(93) الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» في: الخطيب [وآخ]، ص 88.

(94) القرضاوي، ص 145-146.

ببعض المسلمين أن يؤمنوا بالديمقراطية والاشتراكية»، ويُحمّل الحكومات الإسلامية مسؤولية «دَفع المسلمين إلى الضلالات الأوروبية»[95].

4 - الانتقائية وتحوير المفاهيم

يستعير قادة تيار الوسطية من الدولة الحديثة بعض آلياتها لتصبح جزءًا من النظام الإسلامي، أو يعيدون اكتشاف أجزاء من التراث الفقهي من خلال بعض المفاهيم الحديثة لتركيب الإمامة على صورة الدولة فيَخرجون بنظام لا هو تراثي ولا هو حديث، ومن دون بناء منهج كلي مطرد يَحكم تصوراتهم لفقه الدولة.

لتوضيح ذلك نقول إن ثمة مسألة منهجية في الفقه الإسلامي وهي أن ما يُقطَع به من مسائل وأحكام مردّه إلى واحد من ثلاثة مصادر - كما أشار الجويني: نص قرآن لا يحتمل التأويل؛ ونص متواتر؛ وإجماع. فلو حاكمنا فقه تيار الوسطية إلى هذا الأصل المنهجي الأصولي سنجد أن هناك مسائل عدة حكى الجويني فيها الإجماع، لكن تيار الوسطية خالفها في لحظة مواءمته بين الإمامة والدولة الحديثة من دون تأصيل منهجي منضبط ومضطرد يوضح لماذا يخالف الإجماعات هنا ويحتج بها في موضع آخر، وسنقتصر هنا - لتوضيح ذلك - على مسألة تعيين الإمام/ الرئيس، حيث واجهوا فيها مشكلات عدة تتلخص في ثلاث مسائل:

- طرائق تعيين الإمام/ الرئيس، والموقف من ولاية العهد والاستخلاف؟
- من الذي يبايع؟ وكيف تتحقق البيعة الآن؟
- الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم.

---

(95) عودة، ص 78 للحديث عن الفرق بينهما، وص 153 للحديث عن فشل البلاد الديمقراطية، وص 216 للحديث عن جهل المسلمين في اتّباع الديمقراطية، وص 219 للحديث عن اتّباع الضلالات الأوروبية.

المسألة الأولى: في طرائق تعيين الإمام

يرى الفقهاء جميعهم أن الإمامة تنعقد بالبيعة، ودافع الجويني عن قطعية هذا المسلك فقال: «محلّ تَعلقنا بالإجماع أن الهم بالبيعة والإقدامَ عليها في الزمان المتطاول كان أمرًا جازمًا يستند إلى مقاليد الولايات قبل استمرارها، ويُربط به عَقدُ الولاية والرايات قبل استقرارها، ثم تَناقله الخلائقُ على تَفَنُّن الطرائق، ولم يُبْدِ أحدٌ من صَحب رسول الله (ﷺ) نكيرًا، ويستحيل ذلك من غير قاطع أحاط به المُجمِعون»[96].

قَبِل تيار الوسطية بمبدأ البيعة، لكن بعد تحويره عبر ثلاث مراحل: بتفسيره وتكييفه على أنه عقد اجتماعي بين الأمة والحاكم ليتوافق مع الفكرة الحديثة للدولة وتقييد سلطات الحاكم، ثم بتكييف النظام الانتخابي مع البيعة، ثم بتوسيع مفهوم أهل الحل والعقد الذين لهم - وحدهم - صلاحية الاختيار، واضطروا بعد ذلك إلى سحب الشرعية من الطرائق الأخرى التي تحصل بها البيعة للحاكم، مثل ولاية العهد والاستخلاف؛ لأنها لا تتوافق مع المفهوم الحديث للدولة، وأعادوا قراءة التراث الفقهي أو الوقائع التاريخية لتتوافق مع الفهم الجديد.

المرحلة الأولى: تكييف الإمامة على أنها تعاقدية

اعتمدت الدولة الحديثة على مبدأ «سيادة الأمة»، وبه أخذت الثورة الفرنسية التي أرادت أن تُسقط الحق الإلهي للملوك، وكان رفاعة رافع الطهطاوي قد اندفع لشرح الدستور الفرنسي ومبدأ سيادة الأمة، وحاول مماثلتَه بالإجماع في الفقه الإسلامي، وكان لافتًا في ما بعد استخدام المبدأ نفسه في النص الذي كتبته جماعة من الأتراك وظهر في عام 1922 بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة» الذي اعتُبر تمهيدًا لسقوط الخلافة وفصل الدين عن الدولة، وعلى الرغم من انشغال الإصلاحيين بالأفكار الحديثة والانخراط فيها ومواءمتها مع الموروث،

---

(96) الجويني، ص 56.

إلا أن أفكار التيار الرئيس فيهم وكتاباته لم تنفتح كثيرًا على الوعي بالجمهور في ما يبدو[97]، فمحمد عبده كان يرى أن الوقت لا يزال مبكرًا على فكرة الاقتراع العام، كما أن الدستور العثماني لعام 1876 لم يتضمن تلك الفكرة وإن اعترف بمبدأ التمثيل، أضف إلى ذلك أن فكرة «المستبد العادل» التي نُسبت إلى الأفغاني ومحمد عبده تشير إلى هذا المعنى على نحو ما.

لكن بعد سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية فرضت فكرة «التمثيل» نفسها، فحاول حسن البنا الملاءمة بين بعض المفاهيم الحديثة والموروث، فقرر أن نظام الحكم الإسلامي يقوم على ثلاث دعائم: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها، ثم أشار في موضع آخر إلى أن هذه الدعائم الثلاث هي ما يقوله علماء الفقه الدستوري عن «النظام النيابي»، وأنه لا تنافي بين الإسلام وبينه، وبناء على هذه الرؤية قرر أن الحاكم «أجير وعامل لدى الناس»، واكتشف أن فكرة العقد الاجتماعي موجودة في نص لأبي بكر الصديق يقول فيه: «أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم فافرضوا لي من بيت مالكم»[98]، وعلّق عليه بالقول: «وهو بهذا قد فسر نظرية العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسير، بل هو وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة».

لم يخرج أتباع البنا عن التصور الذي رسمه، فعُودة يصف الحكام بأنهم «خدام للأمة ومنفذون لإرادتها، وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»[99]، وتبعه الغنوشي في وصفهم بأنهم «خُدّام»، وأن مشروعية الحكم في الإسلام مبنية على تعاقد حقيقي بين الحاكم والمحكوم «كما هي نظرية العقد

---

(97) انظر: السيد، ص 16.

(98) لم أعثر على مصدر لهذا النص بهذا اللفظ، لكن روى ابن سعد في **الطبقات** عن عائشة أنها قالت: «لما وُلّي أبو بكر قال: قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي، وقد شُغلت بأمر المسلمين، وسأحترف للمسلمين في مالهم، وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال». وانظر روايات أخرى في: ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ط. 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ج 8، ص 232..

(99) عودة، ص 157.

الاجتماعي»[100]، ولغتهما هنا أقرب إلى اللغة الدستورية والأثر الحديث فيها واضح جدًا، أما القرضاوي فكانت لغته أقرب إلى اللغة الفقهية التراثية حين قال: «الحاكم في الإسلام وكيل عن الأمة، بل أجير عندها، فلها عليه ولاية الموكِّل على الوكيل، والمستأجِر على الأجير»، «ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء وخصوصًا إذا أخل بموجباتها»[101]، لكنه يتجاوز هنا الموروث الفقهي الذي يجعل ولاية الحاكم مُلزمة مدى الحياة ما لم يطرأ عليه طارئ مُخلّ بالولاية.

يرجع الفضل في إدراكهم فكرة «سلطان الأمة» إلى رشيد رضا في حقيقة الأمر، لذلك يخصص عبد القادر عودة - بالعودة إلى رشيد رضا - مبحثًا بعنوان «سلطان الأمة»، يوضح فيه أن «الجماعة هي مصدر السلطان، ويمثلها أولو الأمر من المسلمين وأهلُ الحل والعقد والرأي المطاع»، وأن «أهل الشورى في الواقع ليسوا إلا نواب الأمة»[102]، ويعود إلى مسألة التعاقد التي تحدّث عنها البنا فيقرر أن الإمامة «تنعقد من طريق واحد مشروع لا ثاني له هو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة، وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب الخلافة»، وأنها عَقدٌ، طرفاه: الخليفة من جهة، وأولو الرأي في الأمة من جهة أخرى[103].

لكن فكرة سيادة الأمة - بالمعنى الحديث - ظلت موضع جدل لدى غير الحزبيين وبعض القانونيين، ويبدو أن المواءمات السابقة لم تُقْنع، ففي الستينيات من القرن الماضي كتب محمد البهي أن الإسلام لا يعرف مبدأ سلطة الشعب، وتبعه القانوني عبد الحميد متولي في عام 1970 [104] فرأى أن مبدأ

(100) الغنوشي، ص 84، وص93.

(101) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 35، وص 136.

(102) عودة، ص157.

(103) عودة، ص 110.

(104) عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**، ط. 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، وكانت الطبعة الأولى قد صدرت في عام 1970 وقدّم لها عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر.

سيادة الأمة ليس إسلاميًا، على حين لم يَرَ فتحي عثمان ومحمد رضا محرّم[105] بديلًا من الأخذ بمبدأ سيادة الأمة في الثمانينيات، ثم جاء القرضاوي فعاد إلى المواءمة التي بدأها البنا فقال: «دولة الإسلام توافق الديمقراطية الغربية في ضرورة اختيار الأمة لمن يحكمها، وتوافقها في أنه مسؤول أمام ممثليها من أهل الشورى (أهل الحل والعقد)، وتزيد عليها أنها تجعل لكل فرد في الأمة - رجلًا كان أو امرأة - أن ينصح للحاكم (...) ويمتاز نظام الشورى بأن له حدودًا لا يتعداها، أما الديمقراطية الغربية فتستطيع أن تتحلل من أي شيء»[106].

لكن هذا المسلك الذي سلكه الوسطيون اصطدم بطريقين قررهما الفقهاء السابقون لتعيين الإمام: الاستخلاف وولاية العهد، وبطريق ثالثة اضطر الفقهاء إلى شرعنتها لاحقًا لاعتبارات سياسية وفقهية وهي «إمارة التغلب»، وجرى التاريخ الإسلامي كله على هذه الأنماط الثلاثة، فالعهد الراشد جرى على الاستخلاف، وما بعده جرى على ولاية العهد ثم التغلب، وهو ما اضطر عبد القادر عودة إلى إعادة قراءة التاريخ نفسه ليتلاءم مع الأفكار الجديدة، ففي ما يخص الاستخلاف خلص إلى أن «اختيار الخليفة القائم لمن يأتي بعده ليس إلا ترشيحًا متوقفًا على قبول أهل الرأي، فإن قبلوا هذا الترشيح بايعوا المرشح وإلا رفضوه ورشّحوا غيره»[107]، ومن ثم انتقد (عودة) الفقهاءَ السابقين بأنهم «تَجَوّزوا في التعبير وسموا ما حدث من ترشيح أبي بكر لعمر بيعة، ورتبوا على ذلك نتيجة غير صحيحة تخالف كل المخالفة نصوص الشريعة الإسلامية وروحها حيث أجازوا للإمام القائم أن يعقد البيعة لمن يخلفه بعهد منه، حتى لقد قالوا: إن هذه المسألة مما انعقد الإجماع على جوازها ووقع الاتفاق على صحتها»[108].

أما في ما يخص ولاية العهد فقال فيها الإمام الجويني: «وأصلُ تولية العهد

(105) محمد رضا محرم، **تحديث العقل السياسي الإسلامي: رؤية إسلامية تقدمية** (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).

(106) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 36-37 (بتصرف يسير بتقديم وتأخير).

(107) عودة، ص 116.

(108) عودة، ص 117.

ثابت قطعًا، مُستنِد إلى إجماع حَمَلَةِ الشريعة»، وقال: الذي يجب القطع فيه أن تنفيذ عهد الإمام لا يُشترط فيه رضا أهل الاختيار[109]، لكن عودة يرى في ولاية العهد ما رآه في الاستخلاف: هي ترشيح وليس لها في ذاتها أثر شرعي، قال: «وقد تَجَوّز الفقهاء في ولاية العهد كما تجوزوا في الاستخلاف واعتبروا ولاية العهد عقدًا للإمامة»[110]، ثم راح يفاضل بين الاستخلاف وولاية العهد، بأن الأول مقصود به النصح ومصلحة الأمة؛ والثاني يُقصد به مصلحة أسرة الخليفة، والأول يقوم على التجرد؛ والثاني يقوم على المحاباة، والأول يرمي إلى إقامة الشورى؛ والثاني يرمي إلى إقامة الملك العضوض، ثم راح يوضح كيف أن المسلمين جميعًا ارتكبوا جملة خيانات بقبولهم ذلك، وكيف أنهم خانوا الله والخلافة وأمانة الاستخلاف وغير ذلك من أنواع الخيانات التي يعدّدها[111]، وكذلك الشأن في إمامة التغلب، لكنه قرر بعدها أصلًا مهمًا وهو: «أن كل وضع مخالف للإسلام يجب أن يزول مهما كلّف ذلك من تضحية؛ لأن في ذلك إقامة للإسلام، والله قد اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ليقيموا بها الإسلام»[112].

إذا كان عودة قد قام بهذه المراجعة فإن غيره اكتفى بتقرير المسألة الأولى من دون التعرض لما عداها.

المرحلة الثانية: تكييف النظام الانتخابي على أنه شهادة

يوضح حسن البنا أن النظام النيابي يقوم على سلطة الأمة واحترام إرادتها، وأننا نقلناه عن أوروبا، ويقرر أنه «ليس في قواعده ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»، ثم جاء القرضاوي فاعتبر الانتخاب مجرد آلية مثل الديمقراطية، وقام «بتحويره» حتى يفقد جنسيته الأولى ويعبِّر عن «روحنا» بتعبيره[113].

---

(109) الجويني، ص 134، وص 139.

(110) عودة، ص 120-121.

(111) عودة، ص 123-125.

(112) عودة، ص 128.

(113) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 138.

هـذا «التحويـر» - بتعبير القرضاوي - تـم بالقول: إن «نظـام الانتخاب أو التصويت - في نظر الإسـلام - شـهادة للمرشـح بالصلاحية، فيجـب أن يتوفر في صاحب الصوت ما يتوفر في الشـاهد من الشـروط بأن يكـون عدلًا مرْضي السـيرة»، ثم أجرى عليها (بعض) أحكام الشـهادة في الفقه الإسـلامي بالنسـبة إلى الشـاهد والمرشّـح (المشـهود له)، مـن عدالة الشـهود، والشـهادة بالحق، وإثم كَتْمهـا والتخلف عنها، وإثم إعطائها لغير مسـتحقها، قـال: «وبإضافة هذه الضوابط والتوجيهات نجعله نظامًا إسـلاميًا وإن كان في الأصل مقتبسًا من عند غيرنا»[114].

والانتخاب مثـال إضافي علـى الانتقائية والتركيب الهجيـن بين الموروث الفقهـي والفكـر الحديـث، وإذا ما حاكمنـاه إلى مرجعيتـه الفقهية نجـد أن هذا «التحوير» لا يسـتقيم؛ لأنه لا علاقة بين الشـهادة والانتخـاب، فالفقهاء يُعرِّفون الشـهادة بأنهـا: «إخبار عـن ثبوت الحـق للغير علـى الغير في مجلـس القضاء، وقد اختلفت صيغها عند الفقهاء تبعًا لتضمّنها شـروطًا في قبولها كلفظ الشهادة ومجلس القضاء وغيره»[115]، وللشـهادة حالتـان: تَحَمُّل وأداء، وهي متخصصة ببيان الحقـوق، وكل هذا غيرُ متحقق في الانتخاب الذي هو حق يجوز للناخب فيه الإقدام عليه، كما يجوز له الامتناع عنـه، كما أن تغيُّر رأي الناخب من دورة إلى أخرى بنـاءً على اعتبـارات الأداء والبرنامج وطروء مؤثـرات جديدة يجعل من اعتباره شهادة لا معنى له!

إنما تم تركيب الانتخاب على مسـألة الشـهادة لأنها أوفقُ مع توجه التعبئة والتحشـيد للناخبين، في حين أن الانتخاب يمكن اعتبـاره من باب الوكالة وهو ما أدركه محمد سـليم العوا حين قال: «ويجب أن تُنَظَّـم علاقة هؤلاء بمجموع

(114) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 138-139، وتجدر الإشـارة هنـا إلى أن البنا يذهب إلى أن النظام الانتخابي هو ممارسـة حقيقية للشـورى، وفهمَ منه محمد عبد القادر أبـو فارس أنه يذهب إلى كونه إجباريًا، ويعلل ذلك بأنه شهادة. انظر: أبو فارس، ص 57.

(115) **الموسـوعة الفقهية الكويتية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، [د. ت])، ج 1، ص 235.

الأمـة أو بناخبيهـم على نحـو ما تُنظِّـم علاقة المـوكل بالوكيـل، وأن يكون في الإمكان أن يفقـد الواحد منهـم وكالته بقرار قضائـي»[116]، ومـن المفيد هنا أن القرضاوي اعتبر أن «الحاكم في نظر الإسـلام وكيل عن الأمة»، وبالتالي يمكن الأصيل أن يسـحب الوكالة كما سـبق، ومـا ينطبق على الحاكـم ينطبق هنا على المرشح أيًا كان، فما وجه التفرقة بينهما؟!

بعـد ذلك تأتـي المرحلة الثالثة فـي «التحويـر» للمواءمة بين فكـرة الدولة الحديثـة والموروث الفقهـي الذي عادة مـا يُعبِّر عنـه البنا وعـودة والقرضاوي بأنه «الإسـلام»، وهي المتعلقة بالناخبين الذيـن يقابلهم عند الفقهاء «أهل الحل والعقد»، وهو ما سنفرده بالمسألتين التاليتين.

المسألة الثانية: أهل الحل والعقد

أوضـح الإمام الجوينـي أن مما يُقطَع بـه أن الإجماع ليس شـرطًا في عقد الإمامة، وأن المسـألة موكولة إلى أهـل الحل والعقد فهم أهل الشـورى، وأنها قد تنعقد بشـخص واحد ذي شـوكة، وأنها قاصرة على أهل الحل والعقد الذين هـم فئة محـدودة من النـاس، أما الاختيار فـي الدولـة الحديثة فيتم عبـر النظام الانتخابي الذي يشترك فيه جميع المواطنين.

أدرك البنـا هـذه المشـكلة في سـياق حديثه عن احتـرام رأي الأمـة ونظام الانتخابـات، فقـال: «إن الإسـلام لـم يشـترط اسـتبانة رأي أفرادهـا جميعًا في كل نازلة وهـو المُعبَّر عنه بالاصطلاح الحديث بالاسـتفتاء العـام، ولكنه اكتفى بالأحـوال العاديـة بأهـل الحـل والعقـد ولـم يعيّنهـم (...) والظاهر مـن أقوال الفقهـاء ووصفهم إياهـم أن هذا الوصف ينطبـق على ثلاث فئات هـم: الفقهاء المجتهدون (...) وأهل الخبرة في الشؤون العامة، ومَن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل»، ثم تحدّث عن انتخاب أهل الحـل والعقد وأن «الإسـلام لا يأبى هذا التنظيـم ما دام يؤدي إلـى اختيار أهل

---

(116) محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** (قطر: [د. ن.]، 1998)، ص 53.

الحل والعقد»، وهو بهـذا أبقى اختيار الحاكم بيد هـؤلاء، وطبّق آلية الانتخاب على اختيار أهل الرأي والمشورة فحسب.

لم يتقدم عبد القـادر عودة بالفكرة كثيـرًا، وإنما التزم فيهـا الرؤية الفقهية، لكنه اجتهد في تأويلها تأويلًا حديثًا بالاسـتفادة من رشـيد رضـا، فرأى أن أهل الحـل والعقد ينوبـون عن الأمـة، وأنهم إنمـا اختيـروا «ليمثلوا الأمة فـي إبداء رأيهـا في أمورهـا التي جعلها الله شـورى بين المسـلمين جميعًـا»[117]، ونحوَه فعل الغنوشـي الذي لم يخرج - في ما يبـدو - عن نص البنا، حيث رأى أن من العوامل التي حالت - أو تَحُول - دون التردي في الاستبداد: «أن دولة الإسلام يتمتع فيهـا العلماء وقادة الـرأي العام وزعماء العشـائر والطوائـف وكل ممثلي الشـعب بمكانة عظيمة؛ باعتبارهم أهل الحل والعقد؛ بما يجعل سلطان الحاكم (...) سـلطانًا تنفيذيًـا محدودًا جدًا لصالح سـلطان الشـريعة والمجتمع وسـائر المؤسسات الممثلة لهما»[118].

لكـن القرضاوي الـذي تجـاوز مفهوم «أهـل الحـل والعقد» تحـدّث عن الانتخاب بوصفه نوعًا من الشـهادة، لكن لما كان الفقهاء يشـترطون في الشاهد (يضيـف القرضـاوي المرشـح أيضًـا) أن يكون عـدلًا مَرْضـي السـيرة وهذا لا يتناسـب مـع الانتخابات فـي الدولـة الحديثة، اضطـر إلـى القـول: «يمكننا أن نخفف من شـروط العدالـة وأوصافها بما يناسـب المقام ويمكّـن أكبر عدد من المواطنيـن من الشـهادة، ولا يُسـتبعد إلا مـن أثبت عليـه القضـاء جريمة مخلة بالشـرف ونحوهـا»[119]. وهو يـرى أن جوهـر الديمقراطية (حكم الشـعب) لا يَلـزم منه رفض حاكمية الله وإنما المقصود به رفض حكم الفرد، كما أن «حكم الأكثرية» موجود في الشـريعة الإسلامية بالاستناد إلى نصوص ووقائع تاريخية، وأخذ الفقهاء برأي الأكثرية والجمهور، ورجحوا بالعدد[120].

---

(117) عودة، ص 157.

(118) الغنوشي، ص 95.

(119) القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 138.

(120) انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 139-143.

مـرة أخرى نحـن أمام تطـور النظـر إلى فكـرة مبدأ سـيادة الشـعب وولايته على نفسـه بتعبير محمد مهدي شمس الدين، وتُشكِّل الشـورى بوابة هذا النقاش والمدخل إلى فكرة «التمثيل» الشـعبي، ولذلك صيَّر الوسـطيون الشـورى فريضة أو ركنًا في الإسـلام حتى جعلها خالد محمد خالد هي الإسلام ذاته[121]، وأقاموا عليها النظام الإسلامي كله، واستعملوها كثيرًا في الجدال مع الديمقراطية، وأنفقوا الكثير من الوقت في إيضاح الفروق بينهما، إلى أن صاروا إلى القول بالمرادفة أو بقبول الديمقراطية بوصفها وسيلة منضبطة. لكنهم تجاهلوا – في مَعْرض السجال مع الفكر العلماني وإثبات وجود نظام إسـلامي مكتمـل وناجز وقديم – أن فكرة الشـورى لم تتطـور لدى المسـلمين الأوائل إلـى سـلطة أو إرادة الجمهور، وهي لا تأتي في كلام الجويني – مثلًا – إلا في سيـاقِ التنفـل، ويعبِّر عنها بالندب[122]، وهـو ليـس بِدعًا في ذلـك، فجماهير الفقهـاء رأَوا أنهـا مُعلمة لا مُلزِمـة؛ لأن من شـروط الإمام الاسـتقلال بالأمر، وحتى حينما تم الأخذ بها في العصر الراشدي كانت محصورة ومقيّدة بفئة محدودة من كبار الصحابة من المهاجرين والسابقين إلى الإسـلام، إلى أن ظهرت مقولة «أهـل الحل والعقد» التي تضـم فئة محدودة وغامضة في كلام الفقهاء، ويتضح من كلام البنا السـابق أنـه لمس هذا الغموض فـراح يجتهـد في تعييـن الفئات بنـاء على «الصفـات» التـي قررها الفقهـاء لأهل الحل والعقد؛ لأنهم لـم يحددوهم، ثم جاء القرضاوي ففتح الفقه السياسـي على الجمهور من باب الشـهادة وإن بقي كلامه مرتبكًا بسبب أن الشـهادة يُشتَرط فيها العدالة، وهو ما اضطره إلى التخفيف منها لتشمل أكبر عدد من الناس.

أحسـب أن فكـرة «أهل الحـل والعقد» تكونت عنـد الفقهاء السـابقين من جهتين: **الأولى** مـن مفهوم «أولي الأمر» الذي فُسـر بالعلماء والأمـراء، و**الثانية** من مفهوم «السـواد الأعظم» الذي جاء في بعض الأحاديث[123]، وظهرت فكرة «السـواد الأعظـم» عند الأئمة السـابقين في سـياقين: **الأول** في موضـوع الفرقة

---

(121) اعتبر القرضاوي ذلك مبالغة منه. انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة**، ص 145.

(122) انظر: الجويني، ص 86.

(123) مثـل: «إن أمتي لا تجتمع علـى ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسـواد الأعظم»، رواه ابن ماجه (273 هـ) في سننه، **كتاب الفتن**، باب السواد الأعظم، ج 2، ص 1303.

الناجية من النار بين الفرق التي تتفرق عليها الأمة، وهي هنا تأخذ بعدًا عقديًا كلاميًا، والثاني: في تفسير «الجماعة» الواجب التزامها وعدم التفرق عليها وأمرُها مجتمع، كما ورد في الأحاديث أيضًا، وهي هنا تأخذ بعدًا سياسيًا متعلقًا بالإمام المجتَمَع عليه[124].

اختُلف في معنى «السواد الأعظم» في سياق المحاججات الكلامية والموقف من العامة، فكثيرون يتفقون على أن المقصود به معظم الناس وكافتهم من أهل العلم والدين وغيرهم[125]، ويفسر الإمام إسحاق بن راهويه (238 هـ) «السواد الأعظم» فيقول: «لو سألتَ الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالمٌ متمسك بأثر النبي (ﷺ) وطريقه، فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة»، ويخلص الشاطبي بعد مناقشة إلى القول: «الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد، سواء ضموا إليهم العوامّ أم لا»، ويَفترض صورة يخالف فيها العوامُّ جماعةَ العلماء، فيقول: «فلا يقول أحد إن اتّباع جماعة العوامّ هو المطلوب، وإن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث، بل الأمر بالعكس، وأن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلّوا، والعوامّ هم المفارقون للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم»[126].

مع هذا كله بقيت فكرة «أهل الحل والعقد» محصورة في فئة محدودة، وبقي الرأي العام والسائد هو تهميش العامة وتغييب إرادتهم ورأيهم؛ فالفقه السياسي الذي سُمي «سياسة شرعية» هو نتاج عقلية الفقه العام نفسه «قاس

---

(124) انظر: ابن أبي زمنين (399 هـ)، **أصول السنة**، تحقيق عبد الله البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1415 هـ)، ص 295، وأبو إسماعيل بن عبد الله بن محمد الهروي، **ذم الكلام وأهله**، تحقيق عبد الرحمن الشبل (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998)، ج 1، ص 65.

(125) يقول ابن عساكر في معرض الدفاع عن عقيدة الأشعري وأتباعه: «لا عبرة بكثرة العوام ولا التفات إلى الجهال الغتام، وإنما الاعتبار بأرباب العلم والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم»، انظر: علي بن الحسن ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري** (بيروت: دار الكتاب العربي، [1404 هـ])، ص 331.

(126) انظر: ابراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ)، **الاعتصام**، تحقيق سليم الهلالي (السعودية: دار عفان، 1992)، ج 1، ص 770-777.

فيه الفقهاء اختياراته وإجماعاته على اختياراتهم وإجماعاتهم فصار صناعة قلة لا مدخل للعامة والغوغاء فيها»[127]، ثم أدى مسار التاريخ الإسلامي إلى تهميش فكرة «أهل الحل والعقد» أيضًا؛ لأن الحكم سار على الاستخلاف أولًا، ثم ولاية العهد ثانيًا، ثم التغلب ثالثًا، وهو ما اعترف الفقهاء بشرعيته لاحقًا ولذلك تحولت «الشورى» إلى فضيلة أخلاقية ولم يُستَنجَد بها إلا على مشارف الأزمنة الحديثة لمقاومة الاستبداد وشرْعنة الفكرة الدستورية[128] في بناء الدولة العصرية، ثم استنجد بها الإسلاميون الوسطيون خلال سعيهم إلى بناء النظام الإسلامي في مقارعة العلمانيين مع نشوء الدولة الوطنية التي ورثت الاستعمار، وهنا تحولت الشورى إلى ركن وفريضة وصارت هي قوام النظام السياسي الإسلامي المتميز والفريد، على حين كان رشيد رضا - الذي انشغل كثيرًا بموضوع الشورى والتنظير له سواء في التفسير أم في المجلة - شديدَ الصراحة مع النفس حين قال: «لا تقل أيها المسلم: إن هذا الحكم [حكم الشورى المقيَّد] أصلٌ من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوربيين والوقوفِ على حال الغربيين؛ فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لَمَا فكرت أنتَ وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبقَ الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماءُ الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعدّ من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوربا والأوربيين، وقد سبقهم الوثنيون إلى ذلك»[129].

المسألة الثالثة: الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم

لم يستبعد الفقه السياسي الموروث العامةَ فحسب من حق اختيار الحاكم، بل ضمّ إلى ذلك النساء والعبيد وأهل الذمة، يقول الجويني: «ما

(127) السيد وبلقزيز، ص 20.

(128) انظر في بيان ذلك: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** ([بيروت: دار الكتاب العربي، 1997])، ج 2، ص 45 وما بعدها.

(129) رشيد رضا، **مجلة المنار**، ج 10، ص 279.

نعلمه - قطعًا - أن النسوة لا مدخل لهن في تَخَيُّر الإمام وعَقْد الإمامة؛ فإنهن ما روجعن قط، ولو استُشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرَهن بهذا الأمر فاطمةُ عليها السلام، ثم نسوةُ رسول الله (ﷺ) أمهاتُ المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في مُنقَرَض العصور ومَكرّ الدهور. وكذلك لا يُناطُ هذا الأمر بالعبيد وإن حوَوْا قَصَب السبق في العلوم. ولا تَعَلُّق له بالعوامّ الذين لا يُعدّون من العلماء وذوي الأحلام. ولا مَدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خَفَاء»[130].

هذه أربعة أصناف تم القطع في إخراجها عن حق الاختيار مطلقًا، وهذا مما اصطدم به الوسطيون مع مرجعيتهم الفقهية، ولذلك أنفقوا جهدًا كبيرًا في الكلام عن المرأة والعمل السياسي، وعن أهل الذمة و«غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ثم في الكلام عن «المواطنة» التي استعيرت من الدولة الحديثة وتم تسكينها في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر أيضًا.

هذه ثلاث مسائل وقع القطع فيها بحسب اجتهاد الجويني وغيره من الفقهاء والأصوليين، خالفها الوسطيون في أثناء عملية المواءمة بين الإمامة والدولة الحديثة لبناء مقولة «الدولة الإسلامية» التي قدّموا فيها اجتهادات عديدة صدّروها باسم الإسلام لا على أنها اجتهادات خاصة بهم، مع أن منطقهم نفسه ومنطق الفقه الإسلامي يَقضيان بأن ما كان من القطعيات - مما خالفوه - يستحق صفة «أحكام الله» أو «أحكام الإسلام» في مقابل ظنياتهم واجتهاداتهم الشخصية، ولذلك وقع البنا أولًا ثم متابعوه لاحقًا في مغالطة كبيرة جدًا حين تَمَثلوا الإسلام وأصبحوا يتحدثون باسمه، فحين جعلوا الحكومة أو الدولة ركنًا من أركانه واجهوا مشكلة عدم وجود شكل محدد للحكم وعدم وجود تفاصيل محددة تضاهي منجزات فكرة الدولة الحديثة، فراحوا يجتهدون في استنباط هذا النظام الإسلامي، وفي سبيل ذلك اضطروا إلى توطين كثير من المفاهيم

(130) الجويني، ص 62.

الحديثة ضمنه مع بعض التحوير تارة، ومع إعادة اكتشاف أجزاء من التراث تارة أخرى، لكن من منظار الأفكار الحديثة، الشورى مثلًا، لإثبات الاستقلالية والتميز من باب صون الهوية والذاتية، وتحدثوا بعد ذلك بأن الإسلام يرى أو لا يرى أو يتفق أو لا يتفق.

مرد هذا الإشكال كله إلى أنهم لم يقدّموا ذلك على أنه «اجتهاد» في فهم الإسلام وليس هو الإسلام، لكن ذلك لم يكن متاحًا لهم في سياق المعركة المستعرة التي كانوا يخوضونها مع التغريب والدفاع عن الهوية من جهة، ومع العلمانية وفصل الدين عن الدولة من جهة أخرى، وهذا شأن التنظيمات الأيديولوجية والعقائدية - إسلامية أكانت أم علمانية - فهي منشغلة على الدوام بالأهداف العملية والتعبئة الجماهيرية وبالسجال الفكري، وهي السمة التي طبعت معظم الكتابات السياسية لتيار الوسطية، فلم يكن الهمّ المعرفي أو العلمي هو الدافعَ لها أو الشاغلَ لتفكيرها في مثل هذه القضايا الراهنة والمُشْكلة في الوقت ذاته.

خامسًا: مركزية الدولة في فكر الوسطيين

أدت دوافع الخوف على الهوية ومقاومة التغريب إلى الخوف على الشريعة من الاغتراب والتفريط في أحكامها، خصوصًا مع احتدام الصراع على موقع الدين في المجتمع والدولة، ما دفع إلى تعليق أهمية كبيرة على الدولة والقول إنها فريضة شرعية يجب على كل مسلم ومسلمة السعي إليها - بتعبير عُودة السابق - ما يعني ترتيب الإثم على تارك ذلك، وتجريم المتقاعس عن الوصول إلى إقامة الحكم الإسلامي - كما فعل البنا - مع أن التأثيم والتجريم معانٍ شرعيةٌ لا يَسلم القول فيها بغير نص وحي.

ولأن الفقه الموروث لا يساعدهم في هذا الفهم قدّموا فقهًا جديدًا تمامًا، صحيح أن الفقه الموروث يرى وجوب نَصب الإمام، وأنه ضرورة ويلزَم عنه وجود سلطة، لكن الإشكال يكمن في وجود هذا الإمام على صفة أخرى غير الصفة المقررة فقهًا، فالبنا ومتابعوه رسموا الإشكال على صورة مركبة:

وجود إمام يحكم بالشريعة، وهذه الصورة المركبة جديدة على الفقه الإسلامي الموروث، فالفقهاء السابقون نظروا إلى الأمر نظرة غير مركبة وهي ضرورة وجود الإمام، وسَعوا إلى أن يكون على صفات معينة لم تتحقق في الأغلب عبر التاريخ، لكنهم بالمقابل قدّموا اجتهادًا للواقع العملي فيمن عَرِيَ عن هذه الأوصاف، ففصلوا بين شخص الإمام وشكل الحكم، وشرْعنوا ولاية العهد وإمامة المتغلب وإمامة الفاسق، بل حتى في الكفر اشترطوا أن يكون كفرًا صريحًا بَوَاحًا حتى يُخلع الإمام إن كان ذلك بالاستطاعة. كل هذا يعني أنهم لم ينشغلوا بتغيير الحكم القائم ولم يكن ذلك من وظائفهم الدينية، فوظيفتهم استنباط الأحكام وتعبيد الناس لله ومدّ سلطان الشريعة على الناس بالدعوة.

نشأ عن هذه الصورة المركّبة التي افترضوها (ضرورة وجود إمام يحكم بالشريعة) مقولةُ «الإسلام دين ودولة»، بل القول: إن قيام مجتمع إسلامي شرطُه قيام حكم إسلامي خالص - كما يقول القرضاوي - «فالمجتمع لا يقوم بلا حكم»، وهو ما عنى أسبقية الدولة على المجتمع، فالدولة هي التي «تعمل على تكوين المجتمع» بل أكثر من ذلك، إن «الإسلام يحتاج إلى دولة» لتثبيت عقائده وغرس الآداب والأخلاق، وإقامة الشعائر والعبادات، فالصلوات تشرف عليها الدولة، والزكاة لا تؤدَّى إلا في ظل دولة، والصيام لا يتحقق على وجهه إلا في ظل دولة، والحج لا يمكن أداؤه إلا في ظل دولة[131].

كان عبد القادر عودة قد سَبَق إلى تقرير أن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنَّة يقتضي تنفيذُه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»، «والدين في الإسلام ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين»[132]، وكذلك فعل محمد يوسف موسى[133] والآخرون وصولًا إلى القرضاوي فجميعهم يبرهنون على ضرورة الدولة من مدخل «طبيعة الإسلام».

(131) انظر: القرضاوي، **الحل الإسلامي**، ص 74-80.

(132) عودة، ص60، وص 63.

(133) انظر: موسى، ص 11-13.

يصـوغ محمد المبارك المسـألة على النحو التالـي: «إن الدولة ضرورة في الإسـلام؛ لأن تنفيذ أحكام القـرآن ممتنع من دون دولـة، ولأن المفهوم القرآني للوجود لا بد له من إطار اجتماعي لكي يتحقق وهو الدولة الإسـلامية، ثم لأن النبي (ﷺ) نفسه أقام دولة»[134].

لكن عبد القـادر عُودة بنـى على ضرورة الدولة للإسـلام إشـكالًا جديدًا حيـن رتّـب علـى وجـوب إقامـة الشـريعة وجـوب أن تختـار الأمة مَـن توكل إليـه إقامة الشـريعة وإمضاء أحكامهـا؛ «إذ لا يمكن عقلًا أن تتواطـأ الأمة كلها على إقامة الشـريعة، وإذا تواطأت علـى إقامتها فلا يمكـن أن تتفق على طريقة التنفيذ»[135]، وهو بهذا رهن الشـريعة كلها لقيام الدولـة، من دون التفكير حتى في مفهوم الشـريعة وأجزائها المتنوعة ومـا يقام فرديًا وفـي جماعة وما يحتاج منهـا إلى سـلطة/ دولة وما لا يحتاج! لكنه ناقض نفسـه في موضـع آخر فقال: «الخطاب في التشـريع الإسـلامي موجّـه للجماعة وليـس للخليفـة أو الإمام، وإنما أقامـت الجماعة الخليفـة ليقيم أحكام الشـريعة نيابة عـن الجماعة، فإذا ارتكـب الإمـام جريمة كان للجماعـة – وهي صاحبة الحـق الأول – أن تعاقبه على ما فعل تنفيذًا لما هي مخاطبة به ومسـؤولة عنـه»[136]، ولا ندري كيف أن تنفيذ الأمة المخاطَبة – أصالةً – بالشريعة غيرُ معقول لديه، وتنفيذ النائب عنها معقول لديه!

يشـير عُـودة هنا إلى مسـألة شـديدة الأهميـة تنقض رؤيتـه السـابقة ورؤية زملائه، وهي الإشـارة إلى الخطاب الإلهي ومتعلّقاتـه، فالخطاب القرآني تَوجَّه إلـى المكلَّفين والنـاس والمؤمنين أفـرادًا وجماعـات، ولـم يتوجّه إلى السـلطة أو أي هيئـة اعتباريـة، وكثيرًا ما ركّـزت النصوص على المسـؤولية الفردية وهو ما مشـى عليه تعريـف الفقه/ الشـريعة بأنه خطـاب اللـه تعالى المتعلـق بأفعال

(134) المبارك، ص 12
(135) عودة، ص 95-96.
(136) عودة، ص 137.

المكلَّفين، على حين أن طاعة أولي الأمر لا تأتي إلا في موضعين من القرآن، وفي تفسيرهم كلام يطول.

إن وظيفة الإمام/ السلطة تنفيذ بعض الأحكام التي تحتاج إلى سلطة لتنفيذها، ومع ذلك فهذه لا تعدو كونها مسألة تدبيرية بحتًا؛ لأن وظيفة الحاكم تنفيذية والمفترض أن أحكام الشريعة ثابتة ومقررة وما يَجِدّ يخضع لاجتهاد العلماء، ومن هنا جاءت مقولة «النيابة» التي أخذها الوسطيون من الفقهاء، يقول الإمام الجويني: «المسلمون هم المخاطَبون، والإمامُ - في التزام أحكام الإسلام - كواحد من الأنام، ولكنه مُستناب في تنفيذ الأحكام، فإذا نُفِّذت فلا مَطمع في مرجع»[137]، وفي المقابل لا يتوقف وجود كل أمر شرعي على وجود سلطة، ومن هنا قال الجويني: «اتفق المسلمون قاطبة على أن لآحاد المسلمين وأفراد المستقلين بأنفسهم من المؤمنين أن يأمروا بوجوه المعروف ويسعَوْا في إغاثة كل ملهوف ويشمّروا في إنقاذ المُشرفين على المهالك والحُتوف. وكذلك اتفقوا على أن من رأى مُضطرًا مظلومًا مضطهَدًا مهضومًا وكان متمكّنًا من دفع مَنْ ظلمَه ومَنْع من غشَمه فله أن يدفع عنه بكُنه جهده وغاية أَيْده كما له أن يدفع عن نفسه»[138].

ما بالغ في أهميته هؤلاء جاء الغنوشي فقلل منه حين قال: «ليست دولة الإسلام دولة شمولية، فهي تكاد تكون مسلوبة من التشريع ولا سيما التشريع الأصلي: تشريع العقائد والقيم والحلال والحرام والخير والشر، كما أنها محجوبة عن السلطة الفكرية والتربوية، كما أن سلطانها محدود جدًا في مجال السلطة المالية: سلطة فرض الضرائب المحددة بالشريعة في قسم كبير منها، وسلطانها محدد كذلك في مجال القضاء تشريعًا وتنفيذًا فهذا المجال يتمتع باستقلال كبير عن الحاكم وهو اختصاص لأهله»، وهو بهذا «يجعل سلطان الحاكم سلطانًا تنفيذيًا محدودًا جدًا لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر

(137) الجويني، ص 276-277.

(138) الجويني، ص 330.

المؤسسـات الممثلة لهمـا»[139]، فالدولـة التي تضخمـت وأصبحت محط كل الأوامر، وأصبح الإسـلام نفسـه بحاجة إليها، يعود دورها هامشيًا مع الغنوشي ليظهر المجتمع ومؤسساته التي تغيب تمامًا عند مَن قبله!

إن مَرْكَزة الدولة بالنسـبة إلى المجتمع والشـريعة معًا أمـر مبتَدَع «يعبِّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشـديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاسـتثنائية والخاصة التي تجعل منهـا المعبود الحقيقي للمجتمع؛ لأنه يطابق فيهـا بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته»[140].

أمكن لنا بعد هذه القراءة تقديم تحليل نقديّ لأطروحة «الدولة الإسلامية»، وإيضاح أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفّه الغموض، وتلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولـة الحديثة، الخلافـة، الإمامة، الحكـم)، وبلور البحث الإشـكالات التي تحيط بالتفكير السياسـي الوسـطي على مسـتوى المنظومة وعدم اتسـاقها أولًا، ثم على مسـتوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلـك أن الفقـه الحركي ارتكـب جملة مـن التوليفـات التراثيـة والحديثـة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

المراجع

كتب

إبن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد. **شـرح العقيدة الطحاوي**. تخريج ناصر الدين الألباني. القاهرة: دار السلام، 2005.

ابن حزم، أبو محمـد علي بن أحمد. **الفصل في الملـل والنحل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت].

(139) الغنوشي، مبادئ السلطة والحكم، ص 95.

(140) غليون، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 50.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق خليل شحادة. ط. 2. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. بيروت: دار الكتاب العربي، [1404 هـ].

أبو فارس، محمد عبد القادر. **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا**. عمان: دار عمار، 1999.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الألباني، ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. ط. 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبدالملك ابن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب. ط. 2 القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ [1980].

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت].

الأيوبي، نزيه نصيف. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، 1992.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. ط. 2. القاهرة: دار الشروق، 2005.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت].

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الخطيب، معتز [وآخ]. **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين**. القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.

خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية**. القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ.

ديب، عبد العظيم. **يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه**. الدوحة: [د. ن]، 2003.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة وتعليق نادية السنهوري وتوفيق الشاوي. ط. 2. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1993.

السيد، رضوان وعبد الإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000.

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. [بيروت: دار الكتاب العربي، 1997].

الشاطبي، ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**. تحقيق سليم الهلالي. السعودية: دار عفان، 1990.

العوا، محمد سليم. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. قطر: [د. ن.]، 1998.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له إبراهيم آكاه وحسين آتاي. أنقرة: كلية الإلهيات، 1962.

غليون، برهان ومحمد سليم العوا. **النظام السياسي في الإسلام**. (حوارات لقرن جديد). دمشق: دار الفكر المعاصر، 2004.

القرضاوي، يوسف. **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**. ط. 5. القاهرة: مكتبة وهبة، 2004.

ـــــ. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. ط. 6. القاهرة: مكتبة وهبة، 2001.

ـــــ. **الخصائص العامة للإسلام**. ط. 3. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1985.

ـــــ. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. ط. 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 2005.

ـــــ. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1988.

ـــــ. **من فقه الدولة في الإسلام**. ط. 3. القاهرة: دار الشروق، 2001.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: دار الحديث، [د. ت]).

المبارك، محمد. **نظام الإسلام: الحكم والدولة**. ط. 4. دمشق: دار الفكر، 1981.

متولي، عبد الحميد. **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**. ط. 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

محرم، محمد رضا. **تحديث العقل السياسي الإسلامي: رؤية إسلامية تقدمية**. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

المودودي، أبو الأعلى أحمد حسن. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. ترجمة جليل حسن الإصلاحي. الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت].

موسى، محمد يوسف. **نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث**. راجعه حسين يوسف موسى. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت]).

الهروي، أبو إسماعيل بن عبد الله بن محمد. **ذم الكلام وأهله**. تحقيق عبد الرحمن الشبل. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998.

الدوريات

السيد، رضوان . «الدين والدنيا، والدين والدولة في الإسلام المعاصر.» **مجلة التسامح**: العدد 19، صيف 2007.

الفصل السادس

القوى الإسلامية والتحالفات المُبرَمة قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم

رشيد مقتدر

مقدمة

يحظى موضوع الإسلاميين وأنظمة الحكم بقدر من الأهمية على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: يتزامن مع المحاولات التنظيرية التي قام بها مثقفو هذه الحركات وقادتها، للمساهمة في بلورة رؤية جديدة للعمل السياسي من منطلقات مرجعية رافدها المرجعية الإسلامية، والسعي إلى التبرير الشرعي والأيديولوجي للدخول إلى المجال العام عبر آلية المشاركة السياسية بعد أن أضحت السياسة رهانًا مركزيًا فرضته ظروف ذاتية وموضوعية؛

المستوى الثاني: بحكم ولوج بعض القوى الإسلامية معترك السياسة وخوضها الاستحقاقات الانتخابية التي جسّدت وصولها الفعلي إلى

البرلمـان، ومن ثمة التحـول من موقع إنتـاج الخطابات والمشـاريع إلى معترك الممارسـة السياسـية وإكراهاتها اليومية من خلال الاضطلاع بـدور المعارضة؛

أما **المستوى الثالث**: فتوِّج خلال مرحلة ما سُمّي الربيعٍ العربي الذي اتسم بوصول مجموعـة من القوى الإسـلامية إلى السـلطة في كلٍّ مـن تونس ومصر والمغـرب؛ أن الانتقال من الاضطلاع بـدور المعارضة السياسـية للوصول إلى السـلطة، ومن ثمة قيادة تجارب حكومية جديدة من موقـع الفاعل الذي يمتلك القرار السياسي شـكّل محكًا لقدرة الإسـلاميين على تطبيق مشاريعهم ورؤاهم علـى أرض الواقـع، ما طرح إشـكال قدرة الإسـلاميين علـى التأثير فـي العمل السياسي داخل مؤسسات الدولة، وفي الآن نفسـه مدى تأثرهم به على مستوى مرجعياتهـم ورؤاهـم ومنطق اشـتغالهم، وهو ما فسـح المجال لتجربة سياسـية جديدة جديرة بالدرس والاستقصاء.

أدت الدينامية السياسية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية في سياق ما يسـمى بالربيع العربي إلى سقوط مجموعة من الأنظمة التسلطية، وإذا كانت طريقـة تعامل الأنظمة السياسـية مع هـذه الحركية السياسـية الاجتماعية الجديـدة متباينـة، فإنهـا انحصـرت بيـن أنظمـة تعاملـت بقبضـة حديديـة مـع المحتجيـن، آملـة ردعهم بالقـوة والعنف، ما الـذي أدى إلى سـقوطها (تونس ومصر وليبيا)؛ بينما اضطر النظام اليمني بعد فشله في كبح جماح المحتجين - بعد قمـع وتنكيل ممنهجيـن - إلى القبول بمقتـرَح التنحي عـن الحكم بفضل المبادرة العربية بعـد تردد وكَرٍّ وفَرٍّ؛ فـي حين اختار النظام السـوري المواجهة الدمويـة مـع شـعبه وتقتيلـه، مـا اضطر فئـات مـن الجيش إلـى الانشـقاق عنه والانخـراط فـي العمل المسـلح ضده وهـذا يسـرِّع بالانهيـار؛ واختـار النظام السياسي المغربي التفاعل مع الحركة الاحتجاجية التي شهدها الشارع المغربي فـي وقت مبكر، فتمكّن مـن احتوائها قبل أن تتحول انتفاضـات عاصفةً، فعمل على أخذ مبـادرة سياسـية تحددت في اقتـراح تعديـل الوثيقة الدسـتورية التي طرحهـا الملك في خطـاب 9 آذار/ مارس، والتـي تُوّجت بالموافقـة عليها في

اسـتفتاء فاتـح تموز/ يوليو 2011 [1]، والإعلان عن انتخابات تشـريعية سـابقة لأوانها، فاز فيها حزب العدالة والتنمية بمئة وسبعة مقاعد برلمانية، تلاه ترؤسه الحكومـة الحالية بزعامـة عبد الإله بـن كيران، وهو مـا حوّله مـن القيام بدور المعارضـة السياسـية إلى مرحلة تدبير الشـأن العـام وفقًا لدسـتور جديد ينتظر تحدي تنزيله الديمقراطي.

الإشكالية المدروسة

يطـرح الحديث عن موضـوع القـوى الإسـلامية والتحالفـات المبرمة مع القوى السياسية اليسارية أو الليبرالية أو غيرها، إشكالية كبرى هي إدماج القوى الإسـلامية داخـل أنظمة الحكـم، ويتفرع من هذه الإشـكالية الكبرى إشـكالان مركزيان:

الأول هـو علاقة الإسـلاميين بالأنظمـة الحاكمـة وطبيعة الاسـتراتيجيات المنتهجة من كلا الطرفين ونوعية التكتيكات المتّبعة[2]؛

أما الإشـكال **الثاني** فيتحـدد في اسـتجلاء علاقة الإسـلاميين بخصومهم السياسيين ومنافسـيهم الأيديولوجيين، وذلك **بدرس نوعية التحالفات السياسية المبرمة وسـياقاتها وأهدافهـا، والعمل على فهـم المنطق المحرك لهـا بعيدًا من المسوغات الأخلاقية والتبريرات الأيديولوجية** وهو الموضوع الذي سنخصصه لهذه الدراسة؛

إن السـعي إلى رصد طريقة إبـرام الإسـلاميين تحالفاتهم السياسـية وفهم المنطق المحرك لهذه السـلوكات السياسـية، يستدعي طرح الأسـئلة الآتية: هل

---

(1) انظـر حـوار الدكتور رشـيد مقتـدر مع يوميـة **أخبـار اليـوم**، العـدد 484 (30 حزيران/ يونيو 2011) حـول موضوع: مشـروع الدسـتور الجديد وأبرز المسـتجدات التـي أتى بها وأهم الإشـكاليات الدستورية والسياسية التي طرحها.

(2) موضوع خصصنا لـه أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسـية، للاطـلاع على هذا العمل يرجى العودة إلى: رشـيد مقتدر، **الإدماج السياسـي للقوى الإسـلامية بالمغرب** ([بيـروت]: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ مركز الجزيرة للدراسات، 2010).

المنطـق المحرك للقوى الإسـلامية يحتكم فـي إبرامه التحالفات السياسـية إلى مرجعيتها الأيديولوجية المعتمدة وقيمها الأخلاقية ومُثُلها العليا المؤطِّرة؟ أم أن هناك عوامل أخرى أضحت مؤثِّرة على الرغم من سـعي الفاعل الإسـلامي إلى التقليل من تأثيرها، مثـل المصلحية والبراغماتية التي قد تُطـرَح بصيغة الواقعية والتدرج السياسي؟

سـيدخلنا هـذا كلـه فـي جدليـة العلاقـة بيـن المُثُـل العليـا والأخـلاق والبراغماتية والواقعيـة السياسـية التـي يسـتلزمها العمـل السياسـي، والمفارقـة المطروحة في سياق هذا الموضوع **أن القوى الإسلامية سعت في رؤيتها الفكرية ومشروعها السياسي إلى العملِ على استبدال مفهوم السياسة وبراغماتيتها لتغدو أكثـر نبـلًا وإشـراقًا، فهـل تمكّن الإسـلاميون مـن تحقيـق أمانيهـم أم أن طبيعة السياسـة ومنطق الدولة وفلسـفة الحكم سـاهمت كلهـا في تماهي الإسـلاميين داخل المنطق المحرك لها؟**

المنهج المعتمد والمقاربة المنتهجة

سـنقارب الموضوع المـدروس منهجيًـا وعلميًـا بالاعتماد علـى المناهج المعروفة في العلوم الاجتماعية والسياسية التي تصنف إلى نوعين:

مناهـج نظرية مثـل المنهج التاريخـي والمنهج الوصفـي والمنهج المقارن والمنهج الإحصائي وغيره؛

الاسـتعانة ببعض المناهج التطبيقية مثل الارتـكاز على المقابلات واعتماد الملاحظة بالمشاركة، إلا أن الأهم على المستوى المنهجي التحلي بالموضوعية والحيـاد في رصد الظواهر المدروسـة، وعـدم الاقتصار على الوصف والبسـط اللذين يشـكلان مرحلـة أولية لدى الدارس على أسـاس أن يُرفقا ضـرورة بآلية التحليـل ثم الفهـم، وصولًا فـي الأخير إلى اقتراح نموذج تفسـيري للإشـكالية البحثية المعالجة وتأويل نظري لها؛

سندرس الموضوع انطلاقًا من زاويتين:

الزاوية الأولى بالعودة إلى الإنتاجات الأيديولوجية والسياسية للقوى الإسلامية في سياق رؤيتها لطبيعة علاقاتها ونوعية تحالفاتها المبرمة مع خصومها الأيديولوجيين ومنافسيها السياسيين والاجتماعيين، ويواجهنا في هذا السياق طرحان:

الطرح الأول الذي لم يصل بعد في نضجه الفكري ورؤيته السياسية إلى الاعتراف بالآخر، فهو يتسم بالراديكالية إذ يحرِّم الديمقراطية وما يترتب عنها من مفاهيم مثل المشاركة السياسية والتعددية السياسية والحق في المعارضة السياسية؛ ويعتمد هذا الطرح على تأويل متشدد، يحرِّم الديمقراطية ويعتبرها شِرْكًا وما يترتب عنها من حرية وحق للآخر في الاختلاف وحقوق الإنسان لتصل في الأخير إلى الدعوة للدولة الثيوقراطية، ويتموقع ضمن هذا الاتجاه التيار الإسلامي الحركي الداعي إلى العنف والتيار السلفي التكفيري، وهي طروحات تنطلق من تأويل راديكالي للنص الديني وفهم خاص له، يشرعن الإقصاء على أساس أن الديمقراطية والتعددية السياسية وحق الاختلاف مع الآخر لا توجد في الإسلام، وهي لا تأخذ بالاعتبار في بنيتها المرجعية ومواقفها السياسية، منطق التاريخ وحركية المجتمع والقدرة على ابتكار آليات ومناهج شرعية تطور باب الاجتهاد وتفسح المجال أمام مستقبل واعد للشعوب والمجتمعات العربية الإسلامية.

إذًا، لا يمكن الحديث عن سعي القوى التكفيرية والداعية للعنف إلى إبرام تحالفات مع قوى سياسية تناقضها المرجعية والرؤية والتصور، فمستوى نضجها السياسي والفكري لا يؤمن بالآخر باعتباره طرفًا يمكن التعاون معه، فهي ذات رؤية أحادية تتصف بالإطلاقية والسمو والتعالي، وتعتقد أنها قادرة وحدها على إنقاذ الأمة، ما يجعلنا نستبعد إمكانية بحثها في سياق الإشكالية المدروسة.

الطرح الثاني هو الطرح الإسلامي الإصلاحي المؤمن بالمشاركة السياسية داخل المؤسسات السياسية للدولة، ومن ثمة فهو يعترف بالآخر ويدرك أهمية التحالفات السياسية نتيجة نضج تجربته السياسية، وما نجم عنها من تطور

لمواقفه من الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ وهناك الطرح الإسلامي الذي يشتغل من خارج النظام السياسي كحركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي، والذي قد يبرم تحالفات لكن خارج إكراهات اللعبة السياسية الرسمية؛ إن الانطلاق من مجموع هذه الزوايا يجعلنا نواجه من الناحية المنهجية والموضوعية العديد من التحديات العلمية والمنزلقات الأيديولوجية، فالاعتماد على تصورات القوى الإسلامية ورؤاها ومواقفها التي تنظر إلى إشكالية التحالفات من منطلق ما يجب أن يكون من شأنه إيصال الدارس إلى نتائج غير دقيقة، أبرزها السقوط في شَرَكِ الأيديولوجيا السياسية للتنظيم التي تتحدد وظائفها في الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه؛ وهو ما يستدعي مقاربة الموضوع بنوع من الحذر المنهجي، حتى نتمكن من الاطلاع على تصور الإسلاميين في علاقتهم بالآخر، سواء كانت صلتهم به مصلحية يومية مباشرة أم صلة نظرية غير مباشرة، إن التعامل مع هذه الخطابات السياسية والأيديولوجية سيتم بنوع من النسبية درءًا للتبرير والشرعنة والتمويه.

الزاوية المنهجية الثانية هي الاعتماد على الجانب الميداني بمقارنة خطابات القوى الإسلامية بفعلهم السياسي العملي، وهل تحتكم هذه السلوكات السياسية إلى المرجعية الفكرية للتنظيم ومُثُله العليا، أم أنها تُعزى إلى منطق السياسة وفلسفة الدولة وما تستلزمه من واقعية ومصلحية؟

الفرضيات المعتمدة

سعى الإسلاميون المشاركون في اللعبة السياسية إلى التميز عن بقية الفاعلين بصوغ خطاب أخلاقي ينهل من المرجعية الإسلامية، وتُوِّج ذلك باستعمالهم المكثف مفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية في محاولة للبروز بصفتهم فاعلين سياسيين ذوي هوية خاصة تتميز عن بقية الأحزاب السياسية والقوى المدنية، ونجم عن هذا الاختيار السياسي تعرُّضهم لضغط النظام السياسي ومواجهة مفتوحة مع خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين، الأمر الذي اضطرهم إلى التقليص من حدة هذه الخطابات حتى تبدو أكثر مرونة واعتدالًا.

ساهم التحول من أداء دور المعارضة السياسية إلى قيادة الفعل السياسي الرسمي في رضوخ الإسلاميين للمزيد من التنازلات واستجابتهم للإكراهات السياسية (ضغط، طلبات) نتيجة تحالفاتهم المبرمة مع شركائهم في السلطة تحت مسمى التوافقات، باعتبارها ضريبة سياسية يستلزمها إنجاح قيادتهم للأغلبية الحكومية، ما سيقوّي الحاجة إلى المزيد من التوافقات والتسويات التي قد تتناقض مع مرجعياتهم الأيديولوجية والسياسية.

لا ترتبط هذه السلوكات بالفاعل الإسلامي فحسب، فمنطق الدولة وطبيعة السياسة يفرضان نوعًا من الالتزام باعتباره ضريبة للدخول إلى العمل السياسي لدى الفاعلين السياسيين كافة يساريين أو ليبراليين أو قوميين أو غيرهم. فالالتزام السياسي والعمل من داخل النظام يُفقد القوى الإسلامية العديد من ميزاتها، فيغدو تعاملها مع السياسة محدودًا ومؤطّرًا بقواعد للأداء السياسي داخل ملعب محدد، حيث يقتضي استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات، ويُبرز نسبية مشاريع الإسلاميين، ويؤدي مع مرور الوقت إلى تنمية النزعة الواقعية في العمل السياسي التي قد تنحرف إلى نزعة تبريرية هاجسها المغانم السياسية، وتتحول البراغماتية إلى انتهازية سياسية تقتل العمل السياسي وأهدافه النبيلة فتغدو السياسة هيكلًا بلا روح.

في المقابل ترفض «جماعة العدل والإحسان» العمل من داخل النظام السياسي، وتشتغل بنوع من المرونة والحرية على الرغم من استراتيجية التضييق والمحاصرة التي ينتهجها النظام ضدها، قصد الضغط عليها بغية حثها على تغيير مواقفها وقبول الدخول إلى اللعبة السياسية كما حددها النظام السياسي.

تشتغل الجماعة مثل حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي عبر البوابة المجتمعية، ما يجعلها تتفادى إكراهات العملية السياسية وضريبتها الحارقة، وبذلك تحدد مجال اشتغالها داخل المجال المجتمعي بمختلف مكوّناته المدنية والحقوقية والسياسية والجمعوية والإعلامية، بهدف توسيع قواعدها

وتحقيـق المزيد مـن التجـذر الاجتماعي الـذي يقـوّي نفوذها السياسـي، إلى جانب رهان الجماعة علـى بنية التنظيم الداخلية التي تمنحهـا المزيد من القوة والصلابـة، كمـا أن التحالفـات المبرمة مـن الجماعة مـع بعـض الفاعلين غير الحزبييـن تبقى مجـرد تنسـيقات مرحلية غير ملزمـة للجماعة في حالـة رغبتها فـي الخـروج (انسـحاب الجماعة مـن حركـة 20 فبرايـر) إذا مـا تضاربت مع استراتيجية التنظيم.

إن المرونـة التـي تَسِـمُ قُـدرة الجماعة علـى إبـرام تحالفات أو تنسـيقات وفسـخها بحسـب طبيعة المراحـل التاريخية والظرفية السياسـية، يفسـرها عدم خضـوع هـذه التحالفـات والشـراكات للالتزام السياسـي الـذي يشـكِّل عنصرًا ضاغطًا على الفاعل السياسي الرسمي.

تحديدات نظرية ومفاهمية

بداية تقتضي الضرورة المنهجية في موضوع **القوى الإسـلامية والتحالفات المبرمة خـلال مرحلة ما قبـل الربيع العربي وبعـده** تحديد المقصـود بالمفاهيم التي سنسـتعملها في هذه الدراسـة وهي الآتية: القوى الإسلامية والأيديولوجيا والتحالفات السياسية، ثم الربيع العربي.

القـوى الإسـلامية هـي مجموعـة مـن القـوى الاجتماعيـة والسياسـية التـي تشـتغل داخل تنظيـم هرمي عصـري، تعتنـق المرجعيـة الإسـلامية هويةً أيديولوجية، لها رؤية فكرية ومشروع سياسـي وتسعى للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.

أمـا **الأيديولوجيا** فهي نسـق من الـدلالات المتعلقـة بالتنظيـم الاجتماعي المشـروع (Légitime)، وتنتظـم كل أيديولوجيـة على شـكل مجموعـة من القيم العليا، مثل المسـاواة أو الحرية أو التطور الصناعي، الأمر الذي يسـمح بالتمييز المعياري بيـن ما هو خير وما هو شـر مع تقويـم المسـارات، والأيديولوجيات ليسـت مجرد موضوعـات مـن دون روابـط داخليـة، لكنهـا تتكوّن أساسًـا من

تركيبة منظمة لها تماسكها المنطقي الخاص[3]، وعلى الرغم من ارتكازها على نظريات علمية، إلا أنها تبقى نظريات إما خاطئة وإما مشكوك في علميتها، أو تتضمن مقولات تم تأويلها بإجحاف، وهو ما يمنحها صدقية لا تستحقها[4]، فقوة الأيديولوجيا إذًا لا تتحدد في تماسكها المنطقي وعمقها الفكري فحسب، بل في قابليتها لجلب الجمهور وإغرائه بنجاعة مشروعها، والاستعداد للذود عنه والتضحية في سبيله، وللأديولوجيا فكرية أكانت أم سياسية وظائف عدة هي الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه؛

مفهوم التحالفات هو أن التحالف السياسي استراتيجية سياسية مرحلية هدفها التوافق على مشروع سياسي معيّن أو برنامج انتخابي محدد قبيل الاستحقاقات الانتخابية بين مجموعة من الأحزاب، أو العمل على تكوين أغلبية حكومية بعد الفوز في الانتخابات تضمن أغلبية عددية مريحة للحكومة، وتُعقد على أساس برنامج سياسي حكومي متفق عليه، والتحالف ليس اندماجًا سياسيًا مرحليًا يفضي إلى تشكيل أقطاب سياسية، وليس وحدة سياسية في شكل تكتل أو انصهار، بل هو اتفاق سياسي مرحلي يستند إلى توافقات أو تنسيقات تحكمها مرجعيات أيديولوجية متقاربة، وبرنامج سياسي متفق عليه بهدف إنجاح التجربة السياسية للحكومة.

التحالفات أنواع، هناك تحالفات تُبرم على مستوى المجالات، مثل التحالفات الاقتصادية (تطورت فأصبحت تكتلات) والتحالفات الاجتماعية، إلا أن الأكثر شهرة هي التحالفات السياسية.

هناك تحالفات تُعقد على مستوى الأهداف المحددة لها، فنجد التحالفات السياسية والتحالفات الانتخابية والتحالفات الحزبية والتحالفات الأيديولوجية والتحالفات المصلحية.

(3) Pierre Ansart, *Les Idéologies Politiques* (Paris: PUF, 1974), pp. 17-19.

(4) Raymond Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, idées forces ([Paris]: Fayard, 1986), p. 46.

الربيع العربي ظاهرة جديدة فجائية تتسم باللبس والتعقيد، لأننا أمام مجتمعات عربية إسلامية في طور التحول المستمر، في بنياتها الداخلية وعلاقاتها التفاعلية بالمجتمعات والأنظمة الغربية التي دخلت مرحلة ما بعد الحداثة، وهو ما يستلزم أكثر من تخصص معرفي لفهمها من مختلف الزوايا والأبعاد وقصد البحث عن نماذج نظرية لتفسيرها.

الرصد الأولي للربيع العربي يجعلنا نقترح التعريف التالي: الربيع العربي عبارة عن حركة احتجاجية جماعية تتسم بالعفوية والتلقائية، وهي غير مؤطَّرة من خلال تنظيمات حزبية، وتسعى إلى إقرار التغيير الجذري لأوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية والعمل على ترسيخ القطيعة معها.

المشاركة السياسية: التأصيل النظري

تواجه المحاولات العلمية الرامية إلى التحديد النظري والمفاهيمي للمشاركة السياسية في بعديها المؤسساتي الرسمي (القانوني الشكلاني) أو الاجتماعي الاحتجاجي (الفعل السياسي عبر البوابة المجتمعية)، العديد من الصعوبات المعرفية والمنهجية التي لا تزال تحد من قدرة العلوم الاجتماعية على المزيد من التطور. وهي سمة تنطبق بشكل أكبر على حقل العلوم السياسية في العالم العربي الذي لا يزال غضًا فتيًا، يعاني صعوبات التعامل الموضوعي مع الوقائع والظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تتميز بنوع من التعقيد والغموض، بحكم طبيعة المرحلة التي تجتازها المجتمعات والأنظمة العربية التي يمكن أن نصنفها بين مرحلة المأسسة التي تتميز بها الأنظمة الديمقراطية الغربية، ومرحلة الشخصنة التي يتسم بها معظم بلدان العالم الثالث.

أما على مستوى البنية العامة لحقل العلوم السياسية فإنه لم يتمكن بعد - على الرغم من الجهد المبذول - من إرساء قواعد نظرية ومعرفية ومنهجية، تسهم في إبراز ملامحه وتحدِّد محتوياته ومضامينه وتطور أسسه المنهجية وآلياته المفاهيمية، حتى يغدو قادرًا على استجلاء التحولات المختلفة داخل

المجتمعات العربية وغيرها وأنظمتها بشكل أكثر فاعلية وموضوعية، وهو ما يفسر لنا ضعف المساهمات العلمية النظرية والميدانية.

إلا أن الانسياق في هذا المسار من شأنه إثارة العديد من الأسئلة والاستفهامات في شأن ماهية المشاركة السياسية ومضامينها، ومن بين أبرز الأسئلة المطروحة: هل المشاركة السياسية المؤسساتية هي المحدِّد الشرعي والوحيد للفعل السياسي؟ ألا توجد أشكال أخرى للمشاركة السياسية من خارج الحقل السياسي، لها مناضلوها واستراتيجياتها وآلياتها في العمل والتعبئة والاستقطاب؟

من الأكيد أن السير وفقًا للمقاربة المؤسساتية من شأنه إعطاء تبرير علمي - سياسي قد يكون عفويًا يفتقد إلى النية العمدية، وهو احتمال يبقى مستبعدًا منطقيًا وعمليًا على الرغم من إمكانية وجوده على الصعيد النظري، وقد يكون مقصودًا من شأنه تقزيم الأشكال الاحتجاجية للمشاركة والتنقيص من أهميتها وجدواها، وقصر المشاركة وربطها جدليًا بالمؤسسة الرسمية باعتباره منفذًا وحيدًا لممارسة العمل السياسي، بحسب هوى بعض الأنظمة السياسية المتسلطة ونزعاتها، فهي تعكس لنا تحالفًا مصلحيًا بين بعض المثقفين، أو المؤسسات والمراكز البحثية مع بعض الحكام قصد تبرير سياساتهم وقراراتهم، بالاعتماد على خلاصات ونتائج العلوم السياسية والاجتماعية، وهو مجال خصب لا يزال شبه مغيَّب، وإن تمت معالجته بصيغ ورؤى في العديد من الإنتاجات الفكرية والسوسيولوجية والسياسية عبر نماذج نظرية من قبيل المثقف والسلطة أو المعارضة السياسية وأنظمة الحكم، إلا أنه يحتاج إلى المزيد من الدرس والتحليل.

بشكل موجز، يعرف مفهوم المشاركة السياسية تراكمًا على مستوى التعاريف يصل إلى حد الحيرة في اختيار أنجعها وأدقها، ويمكن أن نقترح من الناحية الإجرائية التعريف التالي: المشاركة السياسية هي مجموع الأنشطة

الإراديـة التـي يقوم بهـا أفـراد المجتمع عبـر اختيار قادتهـم ومسـيِّريهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بتحديد السياسة العامة [5].

وتأخذ المشاركة السياسية شكلين:

الأشكال الاتفاقية للمشـاركة السياسـية (Les Formes conventionnelles de la participation politique)

تنحصر المشاركة السياسية في شكلها الاتفاقي في المشاركة المؤسساتية[6] داخل الحقل السياسي الرسـمي والمقرَّة بقواعد اللعبة السياسية[7]، وتتم عمومًا بآليات متعددة يبقى أهمها:

أولًا: التصويـت في الاسـتحقاقات الانتخابية (التصويت وعـرض التمثلات السياسـية والتعبيـر العلني عـن الآراء السياسـية مـن أجل إقنـاع الأفـراد الآخرين وحضور اللقاءات والاجتماعات السياسية والمشاركة في الحملات الانتخابية...)

ثانيًا: المشـاركة فـي الاسـتفتاءات، وإن كان جـل المقتربات فـي تحديده وظائـف الانتخابات يركز بدرجة أساسـية على الجانب السياسـي العام المرتبط بالزعامات السياسـية عبر الاستفسـار عن علاقة النتائج بمواقع النخبة السياسـية وصِلتها بالحكام، وإبراز نوعية الاستراتيجيات المحتملة والمرتبطة بالقادة.

الأشـكال الاحتجاجية للمشاركة السياسية (Les Formes protestataires de la participation politiques)

إذا كانت المشـاركة السياسـية في بعدها المؤسسـاتي الرسـمي تساهم في

---

(5) «Political Participation,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Co. & The Free Press, 1972), vol. 12, p. 252.

وهو تعريف أورده ماكلوسـكي (MacLosky) في **الموسـوعة الدولية للعلوم الاجتماعية** ويركز على معيار المشاركة السياسية باعتباره مسلسلًا إراديًا.

(6) Nonna Mayer et Pascal Perrineau, *Les Comportements politiques*, collection cursus. Série science politique (Paris: A. Colin, 1992), p. 13.

(7) مثـل الجمهورية والعلمانية واقتصاد السـوق بالنسـبة إلى فرنسـا، والمؤسسـة الملكية والدين الإسـلامي والوحدة الترابية بالنسـبة إلى المغـرب، وأضيفت إليهـا الديمقراطية باعتبارها بعـدًا رابعًا بعد التعديل الدستوري لفاتح تموز/ يوليو 2011.

تدعيم الاستقرار وتثبيت النظام، كما تخوِّل كل فرد فرصة التعبير عن اهتماماته الخاصة، وإعطاء المزيد من القوة والصلابة لمبادئ التوافق والمحاسبة وحق المعارضة[8] في الوصول إلى السلطة، فإنها في جانبها غير المؤسساتي أي الاحتجاجي عبر المظاهرات[9] وبقية الأفعال الجماعية (Actions collectives) هي أفعال احتجاجية منبثقة من عمق مجتمعي وشعبي، ومعبرة عن تطلعات لوجود سياسي، متحرر بشكل أو بآخر من مراقبة السلطة وتوجيهها، وهي تشكِّل تهديدًا مستمرًا لاستقرار الأنظمة سواء كانت الأفعال الاحتجاجية عفوية أم منظمة[10].

ما هي نوعية هذه الأفعال الجماعية ذات الطابع الاحتجاجي؟ وما مدى تأثيرها في النظام السياسي؟

إن التظاهرات والاعتصامات وبقية أشكال العنف السياسي شكل جديد من أشكال ممارسة العمل السياسي والاجتماعي من خارج الحقل السياسي الرسمي بعيدًا من قواعده وإكراهاته، ومن خلال بوابة المجتمع، فتكون في أغلب الأحيان ضد التهميش والإقصاء، وهي ذات طابع جماعي في إطار مواجهة بينهم وبين ممتلكي السلطة، من دون المرور عبر وساطة النخب[11] السياسية الرسمية، فهي أفعال مستقلة ومُعبّرة تبتعد من إكراهات الإطار

(8) «Political Participation,» in: Sills, vol. 12, p. 253.

(9) هناك أشكال احتجاجية سلمية قد تلجأ إلى مقارعة السلطة ومواجهتها عبر التظاهرات والاعتصامات والوقفات الاحتجاجية والإضرابات عن الطعام، وهناك أشكال احتجاجية غير سلمية مثل الثورات المسلحة والانقلابات.

(10) Philip Praud, «La violence politique: Repères et problèmes,» dans: Association française de science politique. Congrès national, *La Violence politique dans les démocraties européennes occidentales,* sous la dir. de Philippe Braud (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 17.

(11) كان لعلماء الاجتماع والسياسة الأنغلوساكسونية الدور الكبير في التعامل مع نظرية المشاركة السياسة في بعدها الاحتجاجي، عبر رصد ماهية الحركات الاجتماعية ونوعية الأفعال الجماعية، ونظرية التعبئة من خلال الأبحاث والدراسات الميدانية، وبالمقابل فإن السوسيولوجيا السياسية الفرنسية ظلت متخلفة عن هذا المنحى وتابعة للدراسات والأبحاث الانغلوساكسونية، وللمزيد من التفاصيل في شأن عدد الكتب والمونوغرافيات الفرنسية التي عالجت هذه الإشكالية، انظر:
Sociologie de la protestation: Les Formes de l'action collective dans la France contemporaine, sous la dir. de Olivier Fillieule; préf. de Pierre Favre (Paris: L'Harmattan, 1993), pp. 30-70.

المؤسساتي والقانوني، والسؤال المطروح في هذا السياق: إلى أي مدى يمكننا أن نعتبر هذه الأشكال الاحتجاجية شرعية (Légitime)؟

كانت التظاهرات وبقية أشكال العنف السياسي تصنف ضمن خانة المحظور، أي إن الأنظمة السياسية كانت تعتبرها غير مشروعة (Illégale)، ومع مرور الوقت وبحكم التطورات التي شهدتها المجتمعات والأنظمة الغربية، ثقافيًا وسياسيًا ومؤسساتيًا، اكتسبت هذه الأفعال الجماعية الاحتجاجية الشرعية، وأضحت تتمتع بوجود إطار دستوري وقانوني ينظِّمها ويقنِّنها عبر ما يسمى بالحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي[12]. فهناك علاقة جدلية ملموسة بين اللعبة السياسية والتجمعات في الشارع، فقدرة تنظيم ما حزبًا أكان أم حركة اجتماعية على تعبئة مناضليه[13] وأنصاره بكيفية مباشرة أو عبر تنظيمات وسيطة هي مورد سياسي مهم، يعبِّر عن قوة التنظيم وحقيقة تمثيليته الاجتماعية، ومقدار تفاعل الجماهير مع أيديولوجيته وإيمانها بخطاباته وبرامجه ومن ثمة شرعية مطالبه، بهذه الكيفية تضغط هذه القوى الاحتجاجية على النظام لحثه على تقديم المزيد من التنازلات.

سنسعى إلى فهم منطق التحالفات السياسية لدى القوى الإسلامية انطلاقًا من نظرية المشاركة السياسية والمفاهيم المركزية المعتمدة بالتركيز على نموذجين:

- أنماط التحالفات والشراكات المبرمة من لدن «حزب العدالة والتنمية» المغربي باعتباره نموذجًا للقوى الإسلامية الإصلاحية المشارِكة في العملية السياسية وفقًا لقواعد اللعبة السياسية كما حددها النظام السياسي؛

- تحالفات «جماعة العدل والإحسان» التي تشتغل باعتبارها حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي من خارج النظام السياسي ومراهنتها على البوابة المجتمعية بعيدًا من إكراهات اللعبة السياسية.

---

(12) رشيد مقتدر، **الإرهاب والعنف السياسي: من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج**، سلسلة منشورات مدارك؛ 1 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008).

(13) Association française de science politique. Congrès national, *La Violence politique*, p. 18.

لفهـم الموضوع فهمًـا دقيقًا مـن الضـروري التمهيـد له عبر رصـد موجز لجدلية العلاقة بين القوى الإسلامية وأنظمة الحكم في العالم العربي الإسلامي.

أولًا: الإسلاميون وأنظمة الحكم في العالم العربي: أسباب العطب وجذور الخلاف

لم يشـكِّل العمل السياسـي داخل المجال العـام رهانًا مركزيًا بالنسـبة إلى القوى الإسـلامية في أثناء مرحلة الظهور والنشـأة، إذ حظي باهتمام ثانوي نظرًا إلى أولويات العمل الحركي الإسـلامي خـلال مراحله التأسيسـية التي لم تكن تسـتدعي الرهان على العمـل السياسـي باعتباره أولوية اسـتراتيجية، بـل إنه لم يحظ إلا بحيز محدود ضمن رؤى هذه القـوى وتصوراتها المرحلية، وما واكبه مـن تنظيـرات أيديولوجية تمزج بين السياسـي والدينـي، إلا أن سـمتها البارزة، طغيان الهمّ الدعوي والتربوي والاجتماعي على حساب السياسي الذي لم يكن قد تشكَّل الوعي بأهميته.

يقتضي الحديث عن الفعل أو العمل السياسـي التسليم سـلفًا بوجود نظام سياسـي، بقوانينه وفاعليه وقواعده وفقًا لمنطق سياسـي معيّـن محرك لمجموع هذه القوى والمكونات في دينامياتها وتحولاتهـا، وهو ما يتطلب الإقرار مبدئيًا بوجود تعددية سياسـية وفكرية واجتماعية، والاعتراف بحـق الآخر في الوجود والاختلاف، فتغدو السياسـة ميدانًا للفعل السياسـي سـمته النسـبية والوضعية، في حيـن قصدنا بغياب تشـكُّل الوعي بالسياسـي باعتبـاره أولويـة مركزية لدى الإسلاميين، انشـغالهم بالتجذر المجتمعي بين مختلف شرائحه ومكوّناته حتى يصبحوا قوة سياسية مؤثِّرة، إلى جانب اتسام رؤيتهم للسياسة بالتلازم مع الدين والتماهي معه.

ولّد تأزم العلاقة بين السـلطة والإخوان المسـلمين وما تكبـدوه من تنكيل وتعذيب فـي السـجون والمعتقلات انحـراف الرؤيـة الأيديولوجية والسياسـية لبعـض منظّريهم في منزلـق الإطلاقية والشـمولية، وبداية جنوحها عن نسـبيتها ومدنيتها إلى مرحلـة التقوقع العقدي والغلو الأيديولوجي والتطرف السياسـي،

لينشئ نزعة أيديولوجية ذات طابع استعلائي تمزج بين الزعامة والكاريزما، لها نظرة دونية لمن يخالفها الفهم والقناعة والمشروع، مقصية الآخر المخالف مرجعية ومعتقدًا وتصورًا، لتتحول في نهاية المطاف إلى مرحلة العمى والانسداد بتجريد صفة الإسلام عن المجتمع والسلطة وتكفيرهما. فغدا المشروع الحركي الإسلامي ثوري النزعة يتأرجح بين الرسالة الدينية في سعيها إلى تغيير ما تسميه واقع المجتمع الجاهلي، والمشروع السياسي المنشود المحدد في تطبيق المنهج الإسلامي للقضاء على مؤثِّرات الجاهلية، واستبداله بمشروع سياسي ثوري قائم على أنقاض نظام الحكم الجاهلي المستبد[14].

من سمات هذه الرؤية منحها واضعي المشروع المأمول نوعًا من الرمزية المكثفة الممهدة لصفة القيادة الكاريزمية المخلصة والمقتبسة من فترة النبوّة والخلفاء الراشدين، فسعت إلى إرساء صورة نموذجية أظهرتهم بصورة المنقذين الممتلكين الحقيقة الأزلية التي تهدف إلى إخراج الأمة من غُمَّتها، وزكّى هذا التوجه النزعات التسلطية والشمولية لبعض الأنظمة الجائرة، فترسخت القناعة باستحالة التغيير في ظل أنظمة ومجتمعات اعتبرتها جاهلية، فأضحت الوسيلة هي الاستيلاء على الحكم السياسي باعتباره آلية فاعلة لتطبيق المشروع السياسي الإسلامي وإعادة بناء الحكم من جديد.

تبلور الوعي السياسي والفكري في المشرق العربي إلى أن أي سعي إلى التغيير في نظام الحكم لن يتم إلا عبر تملّك السلطة السياسية والاستفراد بالقرار السياسي باعتباره آلية للتغيير الجذري للمجتمعات وقيادتها إلى الخلاص، وإذا كان المجال لا يتسع للتفصيل في بدايات هذا التحول والعوامل التي أفضت إليه، فإننا سنوجز أبرزها في طبيعة الأيديولوجيات السائدة اليسارية منها ماركسية لينينية أكانت أم تروتسكية أم ماوية، أو الأيديولوجيا القومية بمختلف تلويناتها من ناصرية أو بعثية التي حددت رسالتها التاريخية، في قيادة الأمة العربية للحاق بركب الأمم المتمدنة وإخراج شعوبها من نير التبعية والتخلف، أمام محاولات الغرب إفشال هذا المشروع وعرقلته.

(14) مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**، ص 11-12.

كان من سلبيات هذا المشروع الأيديولوجي أنه كان ينفَّذ بسلطوية لا تقبل النقاش أو الاختلاف، وهو ما أفضى إلى نهج ممارسات ثقافية وسياسية تسلطية على مختلف القوى الاجتماعية والسياسية، بمبرر حرق الهوّة التاريخية والحضارية لفائدة الزعيم الكاريزماتي الذي يقتضي تجريدَه المجتمع من حرياته وحقوقه لإيصاله إلى مصاف الدول المتقدمة، فلا يمكن الحديث عن الديمقراطية والحق في نقد الحاكم وتقويمٍ حصيلة حكمه، إلا بعد استتبات هياكل سياسية واجتماعية واقتصادية قوية تمكّن من تحقيق الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فاعتُبرت هذه الرؤية شكلًا من أشكال الدعاية الوهمية عن إجماع الأمة إزاء مشروع الزعيم المخلِّص، ونُظِر إلى التعددية الفكرية والسياسية والحزبية خلال تلك المرحلة باعتبارها مشروعًا يرمي إلى تقويض نهضة الأمة وإقلاعها، وأن هدفه الحقيقي هو تشتيتها والإبقاء على تخلّفها وتبعيتها للغرب.

تميزت هذه المرحلة بعدم القدرة على التعايش بين أنظمة سياسية شمولية ذات توجهات قومية أو يسارية أو ليبرالية، ترتكز على العلمانية، وتسعى إلى تحقيق التنمية الشاملة باعتبارها بوابة للخروج من التخلّف البنيوي الذي ترزح فيه مجتمعاتنا، فولّد هذا نزعة جديدة من التسلط في تسيير شؤون الحكم والدولة والسياسة، أنتجت صورة جديدة للقهر السياسي في إطار الدولة الحديثة، مستعينًا في ذلك بآلياتها الأيديولوجية ووسائلها القمعية وفقًا لتعبير لويس ألتوسير، وبالمقابل انجرف الإخوان المسلمون إلى المزيد من الغلو الفكري والتطرف السياسي، فتولّد منهما ظهور جماعات إسلامية أعلنت «الجهاد» ضد أنظمة الحكم (جماعة الهجرة والتكفير - الجهاد الإسلامي...).

أدت البنية الثقافية والسياسية لفترة المد القومي إلى بث ثقافة سياسية تسلطية، وجدت جذورها الثقافية والاجتماعية في البنية العميقة للمجتمع العربي، فبرزت من صورتها الثقافية والاجتماعية غير البادية للعيان إلى مظهرها السياسي الذي يُماهي بين الزعيم والمؤسسة، وهي رؤية لا تؤمن بحق الآخر، منهجُها الإقصاء والإقصاء المضاد الذي كان سمة النظام القومي العربي واستبطنه الإخوان المسلمون وبقية القوى السياسية الحزبية.

أمام موجة العنف السياسي لأنظمة الحكم العربي والعنف المضاد للجماعات الإسلامية، في سياق الصراع المحموم بين السلطة السياسية والمعارضة على الحكم والسلطة والثروة، برزت قناعات جديدة أرست بداية التوافقات السياسية بينهما، إذ تخلّى جزء من الإسلاميين عن المشروع الثوري القطبي، فكيف نفسر هذا التحول في علاقة الأنظمة السياسية بالقوى الإسلامية؟

يمكن أن نفسر ذلك بعوامل موضوعية وذاتية نجملها في:

- على المستوى الموضوعي ساهم عجز الأنظمة العربية في تحقيق ما وعدت به شعوبها من تقدم وتنمية وعدالة وحرية، وفشل مشاريعها التحررية والتنموية الذي فوّت عليها فرص اللحاق بالأمم المتحضرة، في إبراز إخفاق الدولة التسلطية في تحقيق ما رفعته من أهداف، فكان من الضروري اعتماد منهج بديل في الحكم والسياسة، يبرِّر شرعية الاستمرار في السلطة وقيادة المجتمع والدولة.

- هزيمة الأنظمة العربية أمام إسرائيل في حرب عام 1967.

- عجز الجماعات الإسلامية الداعية إلى العنف عن الوصول إلى الحكم باستثناء النموذج الإيراني، وما تعرضت له من قمع وتضييق ومحاصرة، أدت كلها إلى بعض التغيير في رؤاها المرجعية والأيديولوجية فكان من نتائجه: إنتاج خطابات أيديولوجية وسياسية جديدة أكثر مرونة واعتدالًا، استفادت من دروس وعِبَر التجربة المريرة من العنف والعنف المضاد.

- تحديات الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي لا تزال تنخر جسد المجتمعات العربية وتشكِّل تهديدًا للعديد من الأنظمة السياسية، أمام ضعف مواردها الريعية والمادية وتعثُّر اقتصاداتها ومشاريعها.

- تزايد الاهتمام بالديمقراطية واحتدام المطالبة بها، فتحولت الديمقراطية من نظام مختلف عن أسس العقائدية والفلسفية، ومشكوك في شرعية تمثيليته

السياسـية إلى مبدأ ونظـام حصل بشـأنهما الإجماع؛ مـا أدى إلى انفتاح نسـبي للأنظمة السياسـية العربية علـى المعارضة السياسـية بمختلـف توجهاتها نتيجة تأثرها بموجة الدمقرطة العالمية.

- الوعـي باختلال موازيـن القوى بيـن أنظمـة الحكم والقوى الإسـلامية الداعية إلى العنف والسـرية وهو ما أفضى إلى التخلي عن هذا الخيار، والسـير قدمًا في منحى التغيير السلمي التدريجي، والولوج إلى اللعبة السياسية باعتبارها وسيلة لدمقرطة الأنظمة وتقاسمها السلطة والثروة مع شعوبها.

أما العوامل الذاتية فتُعزى أولًا إلى ما أصبحت تمارسـه فاعليات المجتمع المدني من ضغط تدريجي على السلطة، إلى جانب تبنّي الإسلاميين استراتيجية المراجعات الفكرية والأيديولوجية عبر عمليـة النقد الذاتي، واعتماد مرجعيات فكرية جديدة ساهمت في تطوير رؤى هاته التيارات وإنضاجها.

عـلاوة علـى القـوة الاجتماعيـة والسياسـية التي أضحـى يشـكّلها الفاعل الإسـلامي واعتمـاده اسـتراتيجية الإصـلاح التدرّجـي عبـر العمـل مـن داخل المؤسسات السياسية.

إن التحول مـن أطروحة التغيير السياسـي الجذري المبنـي على الانقلاب والسـعي إلـى الانقضـاض على السـلطة باعتبـاره وسـيلة للتغييـر، إلـى اعتناق أطروحـة التـدرُّج السياسـي فـي التغييـر باسـتحضار بُعديْ الشـرعية السياسـية والمشروعية القانونية، والسير قدمًا في إطار مسلسل الإدماج تقتضي كلها توافر شرطين موضوعيين:

الأول يتمثـل بمدى اسـتعداد النظام السياسـي لإدماج الفصائـل والتيارات السياسـية والاجتماعية التي كانت تشـتغل خارج نسـقه، بغية إرسـاء المزيد من الانفتـاح السياسـي والاجتماعي، وفسـح المجال للقـوى السياسـية المعارضة، وترسيخ الديمقراطية وقيم الاختلاف والاعتدال.

الثانـي يتجلى في قبـول الحركات الإسـلامية العمل من داخـل النظام بعد

إقرارها بسلسلة من المراجعات الفكرية والسياسية، واعتمادها الديمقراطية واعترافها بمبدأ التعدد والاختلاف.

شكّلت تلك الحقبة مرحلة تأسيسية في مسار الحركات الإسلامية، شهدت خلاله جملة من التحولات على مستويات عدة، يبقى أبرزها تمكُّن الإسلاميين من تثبيت وجودهم الفعلي داخل الحقل المجتمعي بمختلف مكوّناته ومؤسساته، ومنافسة التيارات اليسارية والليبرالية والقومية بمختلف مرجعياتها وتوجهاتها، وصولًا إلى تكوين قاعدة شعبية أضحت سندًا إليهم في فترات التأزم والاحتقان والمواجهة والصدام مع أنظمتها السياسية، أو في مواجهة خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين أو مع كليهما بحسب طبيعة الظروف والملابسات.

سعى المشروع الحركي الإسلامي في بداياته إلى الحد من الهيمنة الأيديولوجية والثقافية للماركسية، وإعادة إحياء مظاهر التدين والالتزام داخل المجتمع والدولة ومؤسساتهما، أمام مرحلة كانت تشهد تفشّي النموذج الحداثي الغربي فكريًا وقيميًا ومعيشيًا، فشكَّل ذلك دافعًا قويًا ساهم في نشأة القوى الإسلامية، إلى جانب محاربة ما تسميه بالتيارات التغريبية والإلحادية، فأقدمت على تأسيس جمعيات اجتماعية وثقافية كما تم تركيز العمل الإسلامي داخل المدارس والثانويات والجامعات.

تحددت مواقف أنظمة الحكم من نشأة هذه الحركات في عدم معارضة وجودها ما دامت تخدم أهدافها وتتقاطع مع مشاريعها، عبر تقوية البعد الديني داخل المجتمع والنخب المثقفة والأطر المستقبلية، وللحد من الهيمنة الشاملة للأيديولوجيا الاشتراكية، والتقليص من نفوذ القوى اليسارية داخل المجتمع والأوساط العمالية والجامعات، من دون أن ننسى أن وجود القوى الإسلامية سيحقق نوعًا من التوازن الأيديولوجي والثقافي والسياسي الذي يصبّ حتمًا في مصلحة النظام[15].

موقف النظام السياسي من الإسلاميين حكمته اعتبارات براغماتية صرف،

(15) مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ص 31-33.

وهـذا ما يفسـر لنا نوعًـا من التسـاهل فـي التعامـل مـع الجماعات الإسـلامية الناشـئة، ونهج سياسـة التغاضـي عن الأنشـطة الثقافيـة والسياسـية المخصصة للتعبئة والاسـتقطاب التي تقوم بها الجمعيات الإسـلامية في عملها على الرغم من افتقاد معظمها للسند القانوني.

خيض غمار تجربة إدماج الإسـلاميين داخل الحقل السياسي في ظل مناخ سياسي مغاربي، تميز بتأزم علاقة السلطة مع الإسلاميين وصعوبة إرساء أرضية سياسـية توافقيـة، لحل أبـرز الإشـكالات المسـتعصية بينهما تسـهيلًا للوصول إلى حلول ترضي الطرفيـن. وإن كانت هذه الإشـكالية تتباين باختلاف الأنظمة السياسـية، ودرجـة انفتاحهـا وقـدر الحيـز الديمقراطي المسـموح بـه داخلها، وطبيعة قواعد اللعبة المؤطِّرة للعمل السياسي، وما تخوّله من مجالات للمناورة وقـدرات على المبادرة والفعل السياسـي، التي تتأرجح بين توجه سياسـي يقبل بفسـح المجال لإدمـاج الفاعلين السياسـيين بمختلـف توجهاتهـم وانتماءاتهم، ويمنـح قـدرًا من الحريـة والانفتـاح، وتوجه سياسـي آخـر يتوجس مـن عملية الإدمـاج ويتشـكك في ما قـد تؤول إليـه مـن نتائج تمس الاسـتقرار السياسـي والاجتماعـي للدولـة والمجتمع، وما قـد تخلّفه من صورة سـلبية علـى النظام داخليًا وخارجيًا؛

هناك توجه **ثالث** يرفض التعامل مع الإسلاميين، مؤمنًا بعدم جدوى السير في منحى إدماجهم، مستندًا في ذلك إلى ما يعتبره ضبابية في أهداف الإسلاميين وازدواجيـة في خطاباتهـم وطريقة تعاملهم، التـي يبقى هاجسـها التربص بنظام الحكم وانتظار فرصة الانقضاض عليه، ومن ثمة العودة بالبلاد إلى حكم الدولة الثيوقراطية.

لا شك في أن النماذج التي بُسِـطت، تطرح لنا قضايا أساسية عدة نوجزها في:

- القضية **الأولى** أن الموقف من إدماج الإسـلاميين داخل اللعبة السياسـية ليـس موقفًـا موحّـدًا، بل هـو موقـف يتبايـن بتبايـن الأنظمـة السياسـية العربية

الإسلامية، وطبيعة مرجعياتها واختياراتها السياسية والأيديولوجية، ومدى تهديد الإسلاميين لمصالح القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتنفّذة فيها.

- القضية **الثانية** إن الإسلاميين ليسوا جسمًا أيديولوجيًا وسياسيًا موحّدًا، إذ على الرغم من وحدة المرجعية والمنطلقات التي ينهلون منها نجد تأويلات وتفسيرات مختلفة لها، الشيء الذي أفضى إلى نشأة قوى إسلامية ذات مرجعيات خاصة وتنظيمات مستقلة وتصورات متباينة.

- القضية **الثالثة** إن تعدد مواقف الأنظمة السياسية من إشراك الإسلاميين داخل المجال العام استلزم تعددًا في الاستراتيجيات، وتنوعًا في السياسات، واختلافًا في التكتيكات، وهو ما يؤكد فرضية وجود سياسات في التعامل مع الإسلاميين لا سياسة واحدة[16]، وتجسّد هذا المسار في ثلاث سياسات:

السياسة الإدماجية المنفتحة التي تمكّنت من اتخاذ قرار إدماج الإسلاميين داخل المجال العام، متحمّلة النتائج الكاملة لتبعات قراراتها، وما شجع هذه السياسة على المضي قدمًا في توجهاتها الإدماجية، وجود إسلاميين ذوي نزعات أيديولوجية وسياسية معتدلة قطعوا مع الخط الثوري، ولهم الرغبة في الدخول إلى العمل السياسي، ويمتلكون القدرة على المناورة والمسايسة.

السياسة الإدماجية المترددة التي تتأرجح بين السعي إلى تحقيق الإدماج التدريجي والرغبة في الاستمرار في نهج الإقصاء الممنهج، سمة هذه السياسة عدم القدرة على الحسم في كيفية التعامل السياسي مع الإسلاميين، ويجسد هذا التوجه حالتين: **الأولى** موافقة النظام على إدماج الإسلاميين، لكن وفقًا لمقاسات محددة وأدوار معينة، تجعلها مسيطرة على العملية السياسية، من دون أن تشعر بأي تهديد محتمل، إلا أن تحقيق القوى الإسلامية بعض المكاسب الانتخابية الجيدة سرعان ما ساهم في تأزيم العلاقة بينهما، كما هو الحال في

(16) مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**، ص 135-137.

علاقة نظام مبارك بجماعة الإخوان المسلمين، فيتحول الإدماج التدريجي إلى إقصاء ممنهج لأن كلا الطرفين يرى في نفسه بديلًا من الآخر.

أما الحالة **الثانية** فتتجلى في سعي بعض الأنظمة إلى اتخاذ قرار الإدماج السياسي بكل جرأة، إلا أنها تظل متوجسة من التداعيات السلبية لمثل هذه القرارات التي قد تجر البلاد إلى مرحلة من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، وإلى خلق حالة من الاحتقان والتأزم (النموذج التونسي في عهد بن علي)، أو قد تفضي إلى ويلات الحروب الأهلية في حالة إخفاق الاستراتيجية وفشلها (النموذج الجزائري).

إن ما يساهم في استمرارية تصلب المواقف السياسية للسلطة عدم قدرة الإسلاميين على طمأنة أنظمة الحكم التي لم تحسم بعد في قرار الإدماج، واتخاذ بعض المواقف السياسية التي ستساعد السلطة في إصدار قرارات سياسية تدفع إلى مسار الانفتاح على القوى الإسلامية والتقرب منها وتقلِّص فجوة الخلافات والصراعات التي تتغذى من حالة الجمود والتصلب في المواقف وعدم القدرة على تقديم بعض التنازلات السياسية.

السياسة الإقصائية التي ترفض التعامل مع الإسلاميين، عملًا بمقولة «ليس في القنافذ أملس»، فهي ترى في القوى الإسلامية بمختلف توجهاتها مجرد دعاة للاستيلاء على مقاليد السلطة، ونشر بذور التطرف والعنف والإقصاء داخل المجتمع، ومن ثمة فإن أي محاولة للتواصل السياسي معهم ستكون مخفِقة، لأنها تتعامل من بنية مرجعية وفكرية منغلقة لا تستطيع تطوير نفسها من الداخل والتأثير في محيطها، بقدر ما تناور بحسب الظروف السياسية، حتى يتسنّى لها الانقضاض على النظام وتقويضه، ما دامت لا تؤمن بالوسائل السلمية للتغيير، إن ما يفسر تشدد هذا الطرح هو اعتناقه من طرف قوى سياسية متشددة نافدة في السلطة لها مواقف مفرطة في السلبية من الإسلاميين، فتنظر إليهم بمنظار واحد لا يمكِّن من التمييز بين المعتدل منهم والمتشدد والخارج على القانون[17]، وهو

(17) مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**، ص 137-138.

ما يستلزم نهج خطوات عملية لطمأنة جميع الفاعلين السياسيين بحسن النيات والاقتناع بالديمقراطية وحق الاختلاف باعتباره خيارًا استراتيجيًا.

ثانيًا: العدالة والتنمية ونظام الحكم: من التأزم السياسي إلى إرساء تحالفات

1 - الإسلاميون والسلطة: جذور المشكلة وتمظهراتها

تعود جذور الخلاف بين الإسلاميين والسلطة إلى منتصف القرن الماضي حيث اتسمت العلاقة بينهما بعدم الوضوح وانتفاء الثقة، نظرًا إلى تضافر عوامل ذاتية وموضوعية عدة لا يسع المجال لذكرها[18].

تميزت عملية الإدماج السياسي للإسلاميين الإصلاحيين داخل المجال العام بوجود أهداف لكلٍّ من المؤسسة الملكية والإسلاميين: تحدد هدف نظام الحكم من إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل اللعبة السياسية في تجديد التوافق على قواعد المنافسة السياسية طبقًا لشروط النظام السياسي، وتقوية الإجماع على المكانة السياسية والدينية للمؤسسة الملكية، ودعم شرعيتها وتقوية استقرارها السياسي والاجتماعي، أمام مرحلة سوسيو - اقتصادية صعبة سمتُها تناقص الموارد السياسية والاقتصادية للنظام، كما أن إدماج جزء من التيار الإسلامي يندرج ضمن استراتيجية التجديد الجزئي في آليات إنتاج النخبة السياسية التقليدية التي بدأت تعرف نوعًا من الضعف والترهل، فكان من الضروري تطعيمها برافد جديد لخلق نوع من الدينامية السياسية تسرِّع في وتيرة التنافس السياسي والأيديولوجي.

بينما هَدَفَ الإسلاميون المشاركون إلى تلبية تطلّعات نخبة سياسية إسلامية تنهل من أيديولوجيا إصلاحية، وتطمح إلى تأطير العمل السياسي وتخليقه، من أجل المزيد من التقارب بين المشروع الإسلامي ومرامي العمل

(18) للمزيد من التفصيل عن هذا الإشكال يرجى العودة إلى: مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**.

السياسي، وفقًا لمنطق تدرجي يقر بالفعل السياسي داخل المؤسسات السياسية بهدف تغييرها من الداخل، وهو ما مكّن القوى الإسلامية من تفعيل أدوارها السياسية والاجتماعية.

خلّفت مشاركة الحزب المكثفة في الانتخابات الكثير من الترقب والتخوف من إمكانية تحقيق نتائج غير متوقعة قد تفضي إلى اكتساح الخريطة السياسية أو بلبلتها وخلط أوراقها، الأمر الذي يتعارض مع ثوابت اللعبة السياسية المغربية التي ترتكز على منطق التوازنات السياسية، والعمل على توجيه العملية السياسية وتأطيرها كي لا تفرز أغلبية عددية تقلب حساباتها السياسية، وعبر إقرار نظام اقتراع يفضي إلى نتائجَ سياسية متقاربة من خلال انتهاج تقطيع انتخابي يخدم استراتيجية السلطة.

قام حزب العدالة والتنمية بدور الواجهة بين الحكم والإسلاميين، عبر وساطة المؤسسات القانونية، والعمل على تسويق نموذج للإسلاميين باعتبارهم تيارًا معتدلًا تم إدماجه داخل نظام الحكم، ما جعل الإسلاميين يضطلعون في تجربتهم السياسية بالوظائف التالية: شرعنة السلطة وتقويتها، المساهمة في التنفيس عن الاحتقانات والتدمرات الاجتماعية، إدماج الفصائل المتطرفة والعمل على تحييدها، إعطاء دينامية جديدة للعمل البرلماني، القيام بوظيفة الرقابة الأخلاقوية داخل الحقل السياسي، ثم إبراز مدى قدرة النظام السياسي على الاحتواء والمحافظة على الاستقرار السياسي[19].

إلا أن الدينامية السياسية أبرزت مجموعة من المشاكل غير المعلنة التي اعترت فعل الإسلاميين السياسي في علاقتهم بالسلطة، إذ إنهم اصطدموا من دون نيّة مسبقة أو تخطيط بمجال حساس، شكّل طيلة هذه التجربة قلقًا متناميًا للمؤسسة الملكية (السلطة السياسية) وإمارة المؤمنين (السلطة السياسية الدينية).

---

(19) للتحليل التفصيلي في شأن الوظائف التي يقوم بها التيار الإسلامي الإصلاحي داخل النظام السياسي المغربي يرجى العودة إلى: مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**، ص 350-368.

يمكن تفسير أسباب الخلاف بين السلطة وحزب العدالة والتنمية بالعناصر الجوهرية التالية:

أ - الصراع في شأن الشرعية السياسية الدينية

اعتماد حزب العدالة والتنمية المرجعية الإسلامية قاعدة أيديولوجية وسياسية، أثار حفيظة القوى السياسية اليسارية التي تنظر إليها بسلبية، ترى فيها توظيفًا للرموز الدينية والمفاهيم الشرعية في ميدان العمل السياسي؛ وهي المسألة التي لا تروق للمؤسسة الملكية لأنها تساهم في منافسة الملك باعتباره أميرًا للمؤمنين على السلطة السياسية - الدينية، ولأن الملكية تعتبرها مجالًا خاصًا تحتكر تمثيله، وتوظّفه رمزيًا ودينيًا وسياسيًا، بحسب السياقات والظروف التي تساعد في التمييز بين الأدوار السياسية والوظائف الدينية، أو تحويل بعض القضايا الدينية في إثر الخلاف في شأنها إلى سياسية، وهي الورقة نفسها التي يستند إليها الحزب في بعض ممارساته السياسية والبرلمانية.

ب - التداعيات السياسية لوظيفة الضبط الأخلاقوي

هي مسألة تتجاوز ما هو سياسي لتقتحم ما هو عقائدي وأخلاقي، مثل المطالبة المستمرة بتخليق المشهد السمعي البصري، وعدم إدراج القمار في وسائل الإعلام العمومية، ومشروع قانون السلفات الصغرى بالفائدة، والمطالبة بإغلاق الحانات والخمارات ومشكل السياحة الجنسية. فهي قضايا وإشكالات يتداخل فيها السياسي بالديني والأخلاقي والاقتصادي، ينظر إليها الإسلاميون على أنها مخالفات لمنطوق الشريعة وتحليل للمحرمات وإباحة للمحظورات، بينما تعتبرها السلطة السياسية خاضعة للاجتهاد وتندرج ضمن مجال عمل الدولة مركزيًا ومحليًا، ما يعكس نوعًا من التباين المرجعي في شأن الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن وظائفها الأخلاقية والدينية.

ج - الحفاظ على التوازنات السياسية الكبرى

شكّل تدخّل السلطة المستمر لمراقبة الحقل السياسي وتوجيهه والاستمرار في لعبة التوازنات الماكرو سياسية المستندة إلى هيمنة السلطة، وعدم السماح لبروز قوى سياسية قوية يخدم استراتيجياتها ويمكنها من التحكم في مجمل الحقل السياسي، شكّل نقطة خلافية مع الإسلاميين خوفًا من تحقيق أي اكتساح مرتقب أو خلط للخريطة السياسية.

2 - حزب العدالة والتنمية ونوعية التحالفات المبرمة

تميزت بدايات علاقة حزب العدالة والتنمية ببقية القوى السياسية والحزبية باجتيازها ثلاث مراحل:

الأولى مرحلة الانكفاء على الذات التي اتسمت بغياب التجانس بينهم وبين بقية القوى السياسية، خصوصًا اليسارية.

المرحلة **الثانية** مرحلة الوعي بضرورة عقد تحالفات وشراكات لتدعيم مسار الإدماج.

المرحلة **الثالثة** مرحلة طغيان البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات، حيث استفاد حزب العدالة والتنمية من الحراك الشعبي الذي ناضلت من أجله حركة 20 فبراير بمكوّناتها المختلفة.

أ - مرحلة الانكفاء على الذات

أفضى عدم اكتراث القوى الحزبية والسياسية لمطالب الإسلاميين عند بداية محاولاتهم تأسيس تجربتهم السياسية الخاصة الرامية إلى تأسيس حزب سياسي أو دعمهم على الأقل في أثناء سعيهم إلى ولوج الحقل السياسي سواء من الأحزاب التي كانت تتحمل المسؤولية الحكومية أم التي عملت في إطار المعارضة إلى تولّد موقف أيديولوجي يجنح نحو السلبية السياسية تجاه النخبة

السياسـية عمومًا واليسـارية على وجه التخصيص، وحكم هذا السـلوك دافعان سياسيان:

الأول، سـلبية الفاعلين السياسـيين أمـام رغبات الإسـلاميين قبل دخولهم المجـال العام، ومحاولـة بعض الأحزاب السياسـية احتواءهم عبـر إذابتهم كليًا داخلها، والسـعي إلى الاسـتفادة مـن قدراتهم فـي التعبئـة الشـعبية والانتخابية فحسـب مـن دون منحهم حـق المحافظة علـى هويتهـم الأيديولوجيـة، ما ولّد نوعًا من خيبة أمل عند الإسـلاميين وأثّر في علاقاتهم بهذه القوى السياسية بعد خوضهم تجربتهم السياسية.

الدافع الثاني: تولدت لدى الإسلاميين نزعة أيديولوجية باعتبارها ردة فعل تسـعى إلى الحفاظ على نقائهم السياسي وتفردهم الأيديولوجي، وابتعادهم من كل ما من شـأنه أن يلطـخ «ماضيهم النظيف» أو يؤثّر سـلبًا في مسـتقبلهم، كما أفرزوا نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع نحو الانكفاء على الذات، والرهان على البيـت الحركـي الداخلي، عبـر إصلاحـه وترميمه وإعـادة ترتيبـه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين داخل المعترك الانتخابي.

(1) موقف التشكيك في الوافد الإسلامي

بالمقابل كانت العلاقة مع بقية القوى السياسـية - التي كانت تقاسم حزب العدالة والتنميـة موقع المعارضة - محـدودة وضيّقة لا تتعـدى المجاملات أو التنسـيقات الكلامية، علـى الرغم من خطابات حسـن النيـة التي ما فتـئ يبعثها الإسـلاميون باعتبارهـا رسـائل تطمينية إلـى مختلف الفرقـاء السياسـيين؛ ولذا انبنى موقف النخبة السياسـية من الإسـلاميين بعد تجربتهم السياسـية التأسيسية (1997 - 2002)، على هاجس التخوف من التحاقهم مثل وافد جديد بالنخبة السياسية الرسمية، ما من شأنه إثارة مخاوفهم أمام احتدام المنافسة الانتخابية.

كان موقـف جزء كبير من النخبة السياسـية متشـككًا في قدرة الإسـلاميين على الاندماج في اللعبة السياسـية ومرتابًا في حقيقة نياتهم، وما قد يترتب على هذا المعطى الجديد من تأثيرات في الحقل السياسـي، عبر طرحهم ثلاث صيغ ممكنة:

- الانقلاب على الشرعية السياسية والمشروعية القانونية؛

- تحقيق الاكتساح وإعادة سيناريو النموذج الجزائري المأساوي؛

- تعذر الاندماج داخل اللعبة السياسية ذات القواعد التي يصعب على الإسلاميين التأقلم معها.

كان هذا الموقف المتشكك من المشاركة السياسية للإسلاميين الصفة الغالبة على الرؤية السياسية للتيارات اليسارية المعتدلة منها والمتشددة لمرحلة قبل ولوج الإسلاميين لمعترك السياسة وبعده.

أما بقية الأحزاب المسماة بأحزاب «الأغلبية» أو «الإدارية» فإن موقفها كان غير واضح بخصوص إدماج الإسلاميين وطبيعة عملهم البرلماني، إن لم نقل إنهم غير آبهين لوجودهم من عدمه، فما يهمهم هو النظرة البراغماتية إلى السياسة وما سيجنونه منها من مزايا وأرباح، فهم لا يبنون تحالفاتهم على أساس برامج أو مشاريع، بقدر ما يراهنون على وضع أنفسهم في خدمة السلطة، وإكمال أغلبياتها، وترسيخ التوافقات التي تقتضيها طبيعة المراحل السياسية والاستفادة السياسية من هذه العملية.

كرّس فوز الإسلاميين بعدد كبير من المقاعد (42 مقعدًا) بعد الاستحقاقات التشريعية لعام 2002، وبـ 46 مقعدًا خلال الولاية التشريعية الثانية لهم بين عامي 2002 و2007 (الولاية التشريعية السابعة من تاريخ المغرب)، بداية اشتداد النزاع بين الإسلاميين والنخبة السياسية الحداثية المنافسة على الكتلة الناخبة، ما طرح سؤالًا كبيرًا في شأن مبررات احتدام المنافسة السياسية بينها وبين القوى السياسية الأخرى التي تخالفها الأيديولوجية السياسية.

(2) محددات الموقف اليساري من الفاعل الإسلامي

ترى التيارات السياسية اليسارية أحقيتها في تولي المسؤولية الحكومية؛ نظرًا إلى ما قدمته من تضحيات لمصلحة شعبها وبلدها، لذلك فإن قدوم فاعل سياسي إسلامي جديد ليؤدي دور المنافس لها لم يُستسغ من طرف هذه القوى

السياسية التي كانت تؤطِّر الجماهير الشعبية وتوجّهها طيلة عقود من العمل السياسي المضني في إطار المعارضة السياسية للراحل الحسن الثاني، وأهم المرتكزات الأيديولوجية والسياسية التي تدعم بها هذه القوى طرحها ما يلي:

- الإرث التاريخي النضالي لليسار في أثناء ممارسته المعارضة السياسية للحكم، والتضحيات التي قدمها مناضلوه وقياديوه خلال أربعين سنة من العمل السياسي، وعدم استفادتهم من المزايا والامتيازات التي تصاحبه.

- أن اليسار عبر «الكتلة الديمقراطية» أول من مهّد للإصلاحات الدستورية، وتفاوض مع السلطة لتحقيق ما سُمّي «بالانتقال الديمقراطي»؛

- العمل مع الملك الراحل على تحقيق استخلاف هادئ لحكم الملك محمد السادس يساعد في إرساء الاستقرار السياسي للبلاد في أثناء الفترات الانتقالية التي تكون صعبة؛

- أولوية اليسار في الاستفادة من الانتخابات التشريعية والجماعية، بحكم تجربته السياسية في النضال السياسي البرلماني، ودعمه مبادرات، السلطة خصوصًا الموقف الإيجابي من الدستور المعدل لعام 1996، ومن الانتخابات التشريعية والجماعية لعام 1997.

إن مشاركته في السلطة ودعم مبادراتها كلّفاه ثمنًا سياسيًا كبيرًا، نجم عنه تراجع جزء من شعبيته، بعد انتقاله من القيام بأداء دور المعارضة السياسية للنظام، ورفض سياساته المستكينة للإملاءات الخارجية التي تنزع إلى الخصخصة والليبرالية، إلى العمل على تطبيقها في أثناء قيادته التجربة الحكومية، فتكبد الاتحاد الاشتراكي خسائر سياسية واجتماعية كبيرة، مثل خروج حزب «المؤتمر الوطني الاتحادي» عنه، ثم انسحاب تيار «الوفاء للديمقراطية»، والتحاق تيار كبير من الشبيبة الاتحادية بمجموعة محمد الساسي، وانقسام الجناح النقابي للحزب «الكونفدرالية الديمقراطية للشغل» إلى «الفيدرالية الديمقراطية للشغل»، والتعثر التي شهده عقد المؤتمر الأخير للحزب لإعادة انتخاب قادة سياسيين جدد، أو تجديد الثقة في القادة القدماء؛

الأمر الذي أضر بصورة الحزب السياسية والإعلامية وأظهره في صورة المهزوز والمتأكّل بمجرد خوضه في المسؤولية الحكومية.

(3) محددات الموقف السياسي للإسلاميين

بالمقابل، يرى الإسلاميون أن ماضيهم النضالي وعلاقتهم بالشعب الذي صوّت لمصلحتهم خلال الاستحقاقات الانتخابية، مكافأة لهم على صدق نضالهم وتعبيرهم عن قناعات الشعب الذي فقد الثقة في صدقية مناضلي الأمس الذين باعوه اليوم بثمن بخسٍ، فتخلوا عن مبادئهم ومرجعياتهم التي كانت تحكم عملهم ونضالهم.

من جهة ثانية، فإن النتائج المتقدمة التي حققها الإسلاميون تؤشر في نظرهم إلى وضوح مشروعهم وإفلاس مشروع اليسار التاريخي نحو الاشتراكية التي اعتبروها اندثرت مع انهيار الاتحاد السوفياتي السابق، وعجز هذه الأحزاب السياسية (اليسارية) عن إيجاد مرجعية فكرية بديلة هو سبب إخفاقها؛ لأنها أضحت تعتمد على الذرائعية والبراغماتية باعتبارها فلسفة على حساب قيم الشعب الأصيلة وثقافته، فعاقبها الشعب في الاستحقاقات الانتخابية؛ حيث حصل الإسلاميون على موقع متقدم خلال الاستحقاقات التشريعية لعام 2002 بحصدهم 42 مقعدًا نيابيًا؛ وتبوأهم المرتبة الثانية خلال استحقاق السابع من أيلول/ سبتمبر 2007 بالحصول على 46 مقعدًا، والمرتبة الأولى في استحقاقات 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 بـ 107 مقاعد.

ولوعيهم أهمية التحالفات لتثبيت أقدامهم في المشهد السياسي بالمغرب، عقد الإسلاميون أول تحالف سياسي لهم مع حزب القوات المواطنة[20]،

(20) حزب القوات المواطنة حزب سياسي أسس في تشرين الثاني/ نوفمبر 2001 على يد عبد الرحيم الحجوجي، أحد رجال الأعمال المغاربة والرئيس السابق لـ «الاتحاد العام لمقاولات المغرب» (CGEM)، حصل الحزب في الانتخابات البرلمانية في 27 أيلول/ سبتمبر 2002 على مقعدين في البرلمان المغربي، وأبرم في عام 2005، ائتلافًا سياسيًا مع حزب العدالة والتنمية، إلا أن حزب القوات المواطنة لم يتمكن من تطوير نفسه فظل حزبًا سياسيًا ذا تأثير محدود.

بزعامة أحد زعماء الباطرونا السابقين([21]) لتحقيق أهداف عدة، **أولها** طمأنة النخبة الاقتصادية بعدم تهديد الإسلاميين لمصالحهم، **وثانيها** أن التعاون مع الحزب والتنسيق معه يُظهر الإسلاميين قوى تستحضر الجوانب الاقتصادية للبلاد؛ محاولة منهم لتفنيد الاتهامات الموجهة إليهم بأن اهتماماتهم تنحصر في ما هو أيديولوجي وأخلاقي، من دون القدرة على اقتراح بدائل ملموسة لإخراج البلاد من الأزمة وطرح بدائل تنموية جديدة ملموسة، إلا أن مآل هذا التحالف السياسي ظل محدودًا ولم يعمّر طويلًا لأسباب عدة، منها أنه ارتبط بظرفية سياسية كان الإسلاميون يعانون فيها العزلة وسعوا إلى تقديم رسائل سياسية للسلطة وبقية الأحزاب السياسية.

ب - مرحلة الوعي بضرورة عقد التحالفات

ولّدت المواقف السياسية المتأرجحة بين الإيجابية والسلبية، على الرغم من أن حدتها في العلاقة بالآخر كانت تخف وتتصاعد من مرحلة إلى أخرى (قرب الاستحقاقات الانتخابية أو بعدها)، إلا أنها كانت موحَّدة في عدم تقديم الدعم السياسي لمبادرة دخول الإسلاميين إلى المجال العام، فكان هناك إقرار واقعي بوجود الإسلاميين باعتباره معطى موضوعيًا سياسيًا داخل الحقل السياسي وتجاهلًا سياسيًا في الآن نفسه.

لذا تميزت مواقف بقية القوى السياسية والاجتماعية المنافسة بكونها ظلت محكومة بالصمت الذي يُستشف منه التأييد لا الشجب، فهي وإن كانت تعكس ركونًا إلى سلوك انتظاري إلا أنه ذو فائدة بالنسبة إليها، فأي تحجيم للإسلاميين سيكون غنيمة تنتظرها على طبق من ذهب. وبمنظور الواقعية السياسية التي

---

(21) الباطرونا: اسم ذو أصل فرنسي (Patron) ويقصد به رجل الأعمال أو صاحب المصنع، يستعمل هذا المصطلح الباحثون والإعلاميون. ويقصد بالباطرونا في المغرب فئة كبار رجال الأعمال والاقتصاد المنضوين ضمن جمعية مهنية لأرباب المقاولات المغربية تسمى الاتحاد العام لمقاولات المغرب (بالفرنسية: Confédération générale des entreprises du Maroc)، المعروفة اختصارًا باسم CGEM.

ميّزت نظرة الإسلاميين، فإن خيار التحجيم الممنهج كان أكثر واقعية ونجاعة من خيار اللفظ والإقصاء الذي تبقى عواقبه وتأثيراته سلبية كليًا في كلٍّ من الإسلاميين والنظام السياسي بالمغرب[22].

(1) تكلفة الإدماج السياسي للإسلاميين

تفوق أطروحة توقيف تجربة إدماج الإسلاميين على المستوى الافتراضي في تكلفتها السياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية مبادرة الاستمرارية في مسلسل الإدماج، فعدم الإصغاء للطروحات الداعية إلى حل الحزب بعد أحداث 16 أيار/ مايو 2003 الدامية في الدار البيضاء كان محكومًا بالتنافس السياسي بين القوى اليسارية والإسلامية في إثر قرب الانتخابات الجماعية في عام 2003، والرهان بعد ذلك على الاستحقاقات التشريعية لعام 2007.

من جانب آخر، تمحور هاجس المؤسسة الملكية في المحافظة على الاستقرار السياسي، والاستمرارية في الاضطلاع بالأدوار السياسية والدينية للملك، فهو الحكم بين الفرقاء السياسيين حينما يتعذر التوصل إلى توافق سياسي في ما بينهم، وهو أمير المؤمنين المتموقع فوق الصراعات السياسية والخلافات الحزبية والسياسية.

كان من نتائج مرحلة ما بعد تفجيرات الدار البيضاء تدعيم الأدوار السياسية للمؤسسة الملكية التي تعطيها الريادة في تدبير الحقل السياسي وتدبير الخلافات بين اللاعبين السياسيين بنوع من المرونة، أما على الصعيد الديني فكانت مناسبة لإعادة تأكيد حزب العدالة والتنمية الوظائف الدينية للملك بصفته أمير المؤمنين.

شكّل مخطط السلطة الرامي إلى تحجيم الإسلاميين سياسيًا والحد من امتداداتهم الشعبية، وإثارة نوع من التوجس وعدم الثقة بينهم وبين المتعاطفين

(22) رشيد مقتدر، «الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار،» **يومية المساء**، 1/ 1، العدد 649، 21/ 10/ 2008، ص 13.

معهم مرحلة أولية للحصول على المزيد من التنازلات السياسية من الفاعل الإسلامي، وحثه على تليين مواقفه السياسية على مستوى تخفيض حجم مشاركته السياسية وضرورة الحسم في جدلية السياسي والديني وإبعاد العناصر المتصلبة في مواقفها من النظام السياسي من المواقع القيادية، ثم محاولة الحد من ازدواجية خطاب الإسلاميين بين المواقف الرسمية للحزب ومواقف بعض قادته ورموزه، ما يتنافى مع التوجه العام للحزب وتصوراته من الإشكالات السياسية الكبرى؛ الأمر الذي يولّد حالة من الغموض، حاول الحزب دفعه بإعلان نوع الاستجابة لآليات الإدماج.

(2) إدراك أهمية التحالفات السياسية

أمام واقع العزلة السياسية للإسلاميين التي ميزت التجربة السياسية التأسيسية الأولى للفاعل السياسي الإسلامي في المغرب (1997 - 2002)، راهن حزب العدالة والتنمية على التفرد والتميز والخصوصية، وتركيزه على خلو ماضيه السياسي من أي شوائب سياسية، من قبيل ممارسته السلطة مع الأغلبية أو غيرها، خصوصًا أنه يمثّل امتدادًا لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي يرجع تاريخ تأسيسه إلى عام 1967، واعتماده على أطر شابة نشأت داخل محاضن الحركات الإسلامية.

إذا كان الإسلاميون قد انتهجوا سياسة المساندة النقدية للحكومة، إبان حكومة الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي لمدة سنتين، إلا أنها تمت بشكل فردي ومن دون تنسيق مع بقية القوى السياسية الأخرى التي اضطلعت مكرهة بدور المعارضة السياسية.

تبقى المشكلة المطروحة هي تاريخ هذه المعارضة والتأثيرات السلبية التي قد يسببها أي تعامل أو تحالف معها في مستقبل الحزب ومساره السياسي، الذي كان يراهن على نصاعته الأيديولوجية ونقائه السياسي. وأمام السجال السياسي والجدل الأيديولوجي الذي خلفته أحداث 16 أيار/ مايو، بين المكون الحداثي من النخبة السياسية والإسلاميين، أدرك الإسلاميون أهمية التحالفات

السياسـية التـي طالمـا غضـوا الطـرف عنهـا. فالواقعية السياسـية تقتضـي نوعًا من النفاق السياسـي، وقـدرًا من التريـث والتمهل في إصـدار المواقف وردات الفعل، ثم محاولة الدخول في أقطاب وشراكات مع النخبة السياسية القريبة من أطروحاتهـم؛ إذ يمكن هذه التحالفـات أن تكون درعًا واقيـة للحزب في بعض الفترات السياسـية العصيبة، وتُعدّ هذه المسـألة من أبرز الدروس المستفادة من مرحلة ما بعد 16 أيار/ مايو.

هي جزء مـن منظور الحزب الذي ضمّنـه في ورقته المذهبيـة بالتأكيد أن: «مـن علامات نضج الممارسـة السياسـية اتسـاع نطـاق الأرضية المشـتركة بين مختلف مكوّنات الساحة السياسـية، والتقلص المتزايد لدائرة الخلافات المبنية على المصالـح الذاتية والشـخصية، بما يؤدي إلـى إعادة هيكلة الحيـاة الحزبية على أسـس مذهبية وسياسـية واختيارات موضوعيـة، وذلك مـن مداخل إعادة الجدوى والمصداقية للحياة السياسية»[23].

(3) البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات

أفضت مراهنـة حزب العدلـة والتنمية في بدايـة إدماجه السياسـي في عام 1997 على نصاعته الأيديولوجية ونقائه السياسي إلى عدم اكتراثه لهذه النوعية من التحالفات التي كان غير مدرك أهميتها لأسباب فصّلناها سابقًا، فكيف أدرك الإسلاميون أهمية التحالفات؟

نجم عن اجتياز الإسـلاميين مرحلة تفجيـرات 16 أيار/ مايو التي حمّلتهم القـوى اليسـارية المسـؤولية المعنويـة عنهـا وطالبت بحـل الحـزب والحركة، المـرور بأول أزمة سياسـية أثّرت في أدائهم السياسـي والتشـريعي، فهي مرحلة حرجـة اسـتلزمت تحلّيهـم بالمرونـة والليونة وتقديمهـم العديد مـن التنازلات السياسية، مثل المشـاركة المقننة والخط السياسـي للحزب وجدلية العلاقة بين الحزبـي والحركـي، وكان بالإمكان أن يولّـد تصلب مواقفهم المزيـد من التأزم

---

(23) حزب العدالة والتنمية، «الورقة المذهبية؛ البرنامج العام،» سلسلة العدالة والتنمية، العدد 7، ص 36-37.

والمواجهة، ومناخًا من الاحتقان والتوتر بين العدالة والتنمية والسلطة، الأمر الذي قد يؤثّر في طبيعة العلاقة بين الطرفين، ويُدخل مسلسل الإدماج التدريجي في مأزق سياسي قد يتحول منزلقًا ينسف مجموع المكاسب المحققة في هذه التجربة.

أما الثمن السياسي الذي قدّمه الحزب فتحدد في اتخاذ قرار المشاركة المحجّمة، وإبعاد العناصر السياسية المتصلبة، وتوضيح الخط السياسي للحزب، والحسم في العلاقة بين الحزبي والحركي، ما أثّر في الصورة الخارجية للحزب، فكيفية حله لخلافاته الداخلية كانت تدبَّر بكيف تستحضر وجهة نظر السلطة وتحاول إرضاءها فخلف هذا ردودًا داخلية وخارجية؛

إن المكاسب التي ارتأى قادة الحزب بحس براغماتي سياسي كسبها عبر مشاركة سياسية مقننة، أكثر واقعية من خيار المواجهة المفتوحة والاحتقان السياسي الذي كان سيُدخل الإسلاميين في علاقتهم بالسلطة في المغرب إلى متاهات غير مضمونة العواقب؛

نجم عما شهده الشارع العربي خلال ما سُمّي بـ«الربيع العربي» من حركات احتجاجية أطاحت مجموعة من الأنظمة التسلطية التي شاخت قياداتها وأصيبت بالعقم السياسي تسريع خطوات الإصلاح بغية احتواء الوضع والحيلولة دون انفجاره، حيث أقدم الملك محمد السادس على خطوة استباقية أفضت إلى تعديل الوثيقة الدستورية في خطاب 9 آذار/ مارس، ما حظي بالقبول على الرغم من معارضة حركة 20 فبراير بمختلف مكوّناتها وجماعة العدل والإحسان أحد أبرز التنظيمات الإسلامية الفاعلة في المغرب.

هي الظرفية السياسية التي استفاد منها سياسيًا حزب العدالة والتنمية وعمل خلالها على بلورة مقترحاته الدستورية والسياسية التي ضمّنها التنصيص على إمارة المؤمنين والمؤسسة الملكية ودفاعه عنهما إلى جانب تأكيده السير قدمًا في مساره السياسي الإصلاحي من داخل النظام لكن بتدرج، وهي رسائل طمأنة ساهمت إلى حد كبير في التخفيف من عناصر عدم الثقة والتوجس بينه وبين المؤسسة الملكية.

كان من نتائج هذا الحراك المجتمعي والسياسي صياغة دستور جديد حظي بقبول الشعب، ترتب عليه تنظيم انتخابات برلمانية سابقة لأوانها في 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 نجم عنها فوز العدالة والتنمية بـ 107 مقاعد برلمانية، تلاه ترؤسه الحكومة الحالية بزعامة عبد الإله بن كيران، ما حوّله من القيام بدور المعارضة السياسية من داخل البرلمان إلى مرحلة تدبير الشأن العام؛ وإذا كانت الواقعية السياسية تقتضي نوعًا من النفاق السياسي، وقدرًا من التأني والتمهل في التعبير عن المواقف وردّات الفعل، ثم محاولة الدخول في أقطاب وشراكات مع النخبة السياسية القريبة من أطروحاتهم ومرجعياتهم؛ فإن تنامي البعد المصلحي جسد المرحلة الثالثة التي سمّيناها البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات السياسية[24] التي

(24) من مؤشرات تنامي هذه النزعة البراغماتية السياسية خصوصًا بعد تولي حزب العدالة والتنمية الأغلبية الحكومية بزعامة بن كيران واستماتته في الدفاع عن اختياره السياسي، ومبالغته في التقرب من المؤسسة الملكية باعتبارها رسائل طمأنة سياسية ودعامة للتغيير والإصلاح، إكثارُه من انتقاد مسارات القوى الرافضة العمل من داخل قواعد اللعبة السياسية في إشارة مباشرة إلى جماعة العدل والإحسان: «إن حزب العدالة والتنمية وهو يعيد بناء أطروحته اعتبارًا لذلك كله، يظل وفيًا لمنهجه العام القائم على المشاركة السياسية الفاعلة، والإصرار على نهج الإصلاح من خلال المؤسسات المبني على الثقة الكبيرة في المستقبل والإيمان بقدرة الشعب القادر من خلال تراكم وعيه بحقوقه وواجباته، واستعادة ثقته في العمل السياسي (...) ومن ثم عدم الاستسلام لعوامل التيئيس والإحباط مهما قويت وتعددت».

حزب العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر الوطني السابع، شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة والتنمية الاجتماعية،» تموز/ يوليو 2012، ص 3.

وبعد أن أحرجت جماعة العدل والإحسان من سلوك عبد الإله بن كيران، رئيس الحكومة الذي ما فتأ يهاجم في مناسبات عدة اختيار الجماعة واصفًا إياها بالتيئيس والسلبية، محتفيًا بنشوة الوصول إلى السلطة ومن ثمة مبرزًا نجاعة اختياره السياسي بالإصلاح من داخل النظام، كتبت الجماعة رسالة خطية إلى قيادة حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية توضح فيها حقها في الاختلاف معها بعد تقديم عبارات الود والمحبة، وترى أن مسار حزب العدالة والتنمية سيضيّع على البلاد فرصًا ثمينة، وأن المؤسسات التي يعمل من داخلها تشكّل هوامش على متن الاستبداد:

«ففي الوقت الذي ذهب فيه التونسيون والمصريون إلى أبعد ما تيسر لهم من انتخاب لجنة تأسيسية على مرأى ومسمع من الشعب وبكل شفافية (...) كان الالتفاف والروغان، ودخلنا في اللعبة القديمة الجديدة، لعبة المراجعات الدستورية، لنصل إلى دستور غامض جدًا ومفتوح على كل التأويلات، بل سيُفتح على أخطر التأويلات يوم يشعر الاستبداد - كما يتوهم - أن العاصفة مرت وأن محنته معها انتهت.

ازدادت خلال مرحلة ما سُمّي بالربيع العربي بوصولهم إلى قيادة العمل الحكومي.

أدى إدراك الفاعل السياسي الإسلامي أهمية إبرام تحالفات وشراكات إلى التفكير في نوعية العلاقة التي تربطه ببقية النخب السياسية، على أساس التمييز بين التحالف وفق مرجعيات أيديولوجية مشتركة وبرامج وتوجهات سياسية محددة، أو تحالفات ظرفية موقتة يكون الموجه لها هو النفعية والمصلحة والمال السياسي، وهو اختيار سياسي سيكون حاسمًا في المغزى من العمل السياسي والماهية من وجوده، خصوصًا بالنسبة إلى حزب العدالة والتنمية الذي سيكون ملزمًا تحقيق التوازن بين البعدين الأيديولوجي والعملي في ممارسته العمل السياسي[25]. إلا أن تنامي النزعة الواقعية أسقط الحزب

= وهنا، إخوتنا الأفاضل، نختلف معكم جذريًا، ونعتبر - وهذا تقديرنا - أن تزكيتكم ودفاعكم عن هذا الدستور كانا مساهمة في الالتفاف على المطالب الحقيقية للشعب، ومساهمة كذلك في تضييع فرصة ليست بالهينة، مع العلم أن الفرص الكبرى لا تدوم إلى الأبد.

إن من الوهم أن يظن أحد أنه أنقذ البلاد و«مؤسساتها» مما جرى عند غيرنا من شعوب الأمة، فالآلة المخزنية -إلى أن يشاء الله الفعال لما يريد - تعمل على الدفاع عن ذاتها واستعمال من تشاء كيف تشاء (...) ولعل من أخطر ما في القضية التلبيس بهذا الموقف على جزء من الشعب، بل جزء من الأمة وفئة من علمائها الذين لا يثنينا احترامهم وإجلالهم عن أن نختلف معهم في الرأي والتقدير، وأن نسمي الأمور بما سماها رسول الله (ﷺ) كما ثبت عنه في الصحيح: «ملكًا عاضًا» و«ملكًا جبرية»، وأن نحمد الله الذي ذهب بجزء غير قليل منها، ورفع عن الأمة - وإلى الأبد بإذن الله - غمة «التوريث» وما واكبه وسار في ركابه من مصائب في الجمهوريات الملوكية الهالكة والمتهالكة.

عودة إلى «المؤسسات»:

وهذه واحدة من أمهات الاختلاف بيننا وبينكم - إخوتنا الكرام - فالمؤسسات التي تعملون وتدعون للعمل من داخلها هي في واقعنا المغربي هوامش على متن الاستبداد، وديكورات لتزيين الحكم المخزني. ولقد خبرتم - مع الأسف - هذه المؤسسات وكيف يتلاعب بها قبل الدخول إليها وأثناء العمل فيها، وجربتم - إلى حد ما - سطوة وجبروت الماسكين بخيوطها.

ووصولكم اليوم إلى هذه المؤسسة «الجديدة» لا علاقة له من قريب ولا من بعيد بسير طبيعي معالمه المنافسة الشريفة والمصداقية والكفاءة، بل جاء ذلك كما يعلم القاصي والداني، نتيجة هذه التحولات التي عاشتها الأمة ولا تزال، ولم يكن المغرب استثناء».

مجلس إرشاد جماعة العدل والاحسان، «نص رسالة العدل والإحسان إلى حركة التوحيد والإصلاح،» 8/ 1/ 2012، الموقع الإلكتروني لجماعة العدل والاحسان.

(25) رشيد مقتدر، «الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار،» **يومية المساء**، 2/ 2، العدد 650، 22/ 10/ 2008، ص 13.

فـي البراغماتية السياسـية التي برزت بجلاء بعـد قيادة العدالـة والتنمية الأغلبية الحكوميـة، وكان من نتائجها إبـرام تحالف حكومي مع بعض القوى السياسـية (التقدم والاشـتراكية) [26] التي كانـت تناصبه العداء السياسـي وتتناقض تناقضًا صارخًا مع مرجعيته الفكرية ومشروعه السياسي.

---

(26) حزب التقدم والاشتراكية: تم خلق نواة الحزب الشيوعي في المغرب وتأسيسه بزعامة ليون سلطان في تموز/ يوليو 1943، وأصبح يسمى الحزب الشيوعي المغربي بعد موت ليون سلطان في عام 1945 وتعويضه بالمرحوم علي يعتة، وعبّر عن استقلاليته عن الحزب الشـيوعي الفرنسي متخليًا بذلك عن فكـرة الاتحاد الفرنسـي، وكان أول حزب سياسـي تبنّـى صراحـة الأيديولوجية الماركسـية اللينينية، وسـيتم حظره في عام 1959 بمجـرد تقديم أوراق اعتماده الرسـمية، بعد صدور قانـون الحريات العامة بدعوى تعارض رؤاه ومبادئه المادية مع الإسلام.

وسـتجري مهاجمته من طرف الحركة الوطنية خصوصًا التيار المحافظ منها (حزب الاسـتقلال)، على أساس اعتناقه ما كانت تسميه بالأيديولوجية المستوردة، بينما اتهمه البعض الآخر بالإلحاد ومواقفه المعادية للإسلام.

أفضى سـعي الحزب إلى تجاوز تأثيرات الحظر إلى تغيير اسـمه مرتين، من «الحزب الشيوعي» إلى حزب «التحرر والاشـتراكية» في عام 1969 بعد عقده مؤتمرًا عامًا، وسـينهج خطًا مسـايرًا للسلطة، إلا أنه سـيتم حظره مرة ثانية في إثر مشـاركته في ندوة للأحزاب الشـيوعية بموسـكو، وسـيتم اعتقـال قادته ومنع جرائده.

غيّر الحزب اسـمه إلى حـزب «التقدم والاشـتراكية» في عام 1974 متبنيًا شـعار «الثـورة الوطنية الديمقراطيـة»، كمـا عمل علـى حـذف الماركسـية اللينينية من نظامـه الأساسـي وتعويضها بالاشـتراكية العلميـة، من خلال مقاربة تسـعى إلـى التوفيق بيـن الأيديولوجيـة الاشـتراكية ذات المنظـور الراديكالي الساعية إلى التغيير الجذري وبين الدين الإسلامي، وإظهارها في صيغة تكامل مع الدين ودعم له، بحكم تضافر ظروف موضوعية تجسـدت في طبيعـة المجتمع المغربي المحافظة، ولمـا لعنصر التدين من تأثير في الكتلة الناخبة.

وسيؤكد الحزب اعتماد مبادئ الاشـتراكية ومُثُلها الإنسـانية وقيمها النبيلة، وأن ما آل إليه الفكر الاشـتراكي من أزمـات وانتكاسـة لا يقتضـي التخلي عنهـا، فليسـت الاشـتراكية بمثلها العليـا وقيمها الإنسـانية هي التي أخفقت، وإنما الذي أخفق «هو تجربة تاريخية معينة راكمت في آنٍ واحد مكتسبات وعيوبًا».

إن تاريخ حزب التقدم والاشتراكية لا يعدُ محاولة لمطابقة برنامج «الثورة الوطنية الديمقراطية» مع متطلبات المشروعية (Légalité) المملاة من السلطة، وهو ما جعل منه حزبًا إصلاحيًا شرعويًا (légaliste).

انظر: محمد ضريف، «الأحزاب السياسـية المغربية 1934-1975،» **منشـورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسـي** (شـباط/ فبراير 1993)، ص 96-97؛ عبد القادر الشـاوي، **اليسار في المغرب 1970-1974: تجربة الحلم والغبار** (الدار البيضـاء: [مطبعة النجاح الجديدة]، 1992)، ص 80-82؛ حزب التقدم والاشتراكية، «مشروع أطروحة المؤتمر الوطني السادس،»، ص38-39، و

Abdellatif Agnouche, *La Dialectique: Institution/légitimité au Maroc à l'heure du changement politique hypothétique* (Casablanca: Gauthier, 1998), p. 53.

يمكن تبرير التحالف مع الخصوم الأيديولوجيين للإسلاميين بمبررات من قبيل اتفاقهم مع حزب التقدم والاشتراكية والحركة الشعبية باعتباره حزبًا أغلبيًا تابعًا للسلطة على أساس برنامج حكومي مشترك، «إن الحزب يعتبر نفسه جزءًا لا يتجزأ من الأغلبية، بل إنه يشكل قاطرتها بحكم قيادته للحكومة، وهو ملزم سياسيًا وأخلاقيًا بمساندتها»[27].

إن السير في هذا المسار السياسي القائم على إبرام التحالفات على أساس الواقعية السياسية قد يجنح تدريجًا نحو براغماتية سياسية سلبية قد تفضي إلى الإضرار برمزية الحزب وقد تمس رصيده المعنوي والسياسي، بعد أن بدأ رئيس الحكومة عبد الإله بن كيران يتراجع عن بعض وعوده الانتخابية بمحاربة الفساد والاستبداد، وتبرير ذلك بطي هذه الصفحة والعمل على احتواء الفساد بالصفح عن المفسدين، ما اعتبر تراجعًا سلبيًا من حزب العدالة والتنمية عن شعاره الانتخابي «بمحاربة الفساد والاستبداد».

إن السير في مسار البراغماتية السياسية المبنية على الذرائعية والمصلحية قد يتحول سلبًا في حال الإخفاق السياسي، وفي عدم الوفاء بالوعود السياسية والانتخابية إلى انتهازية سياسية.

ثالثًا: جماعة العدل والإحسان واستراتيجية التغيير من خارج قواعد اللعبة السياسية

تعتبر جماعة العدل والإحسان[28] من أبرز القوى الإسلامية في المغرب،

---

(27) حزب العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر الوطني السابع، شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة والتنمية الاجتماعية،» تموز/ يوليو 2012، الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، ص 18.

(28) شكلت فترة السبعينيات مرحلة تمهيدية لما قبل ولادة جماعة العدل والإحسان التي مرت من مسارات متعددة يصعب حصرها وبشكل مقتضب يمكن اعتبار رسالة «**الإسلام أو الطوفان**» التي أرسلها عبد السلام ياسين في عام 1974 إلى ملك المغرب هي التي شكلت مرحلة ما قبل النشأة، ثم تلا ذلك إصدار مؤلفات عدة يبقى أهمها على صعيد البناء التنظيري والتنظيمي للجماعة «**المنهاج النبوي**» الذي يُعَدّ الرؤية الأيديولوجية والمذهبية والموجه لمسار ورؤى الجماعة والمهيكل لتنظيمها، وفي عام =

وهـي تمارس فعلها السياسـي من خارج النظام السياسـي، وهو مـا يجعل منها وفقًـا لأدبيات علـم السياسـة حركـة اجتماعيـة ذات طابـع احتجاجـي[29]، إن اشـتغالها خـارج النظام السياسـي ترتـب عليـه مجموعة مـن النتائـج القانونية والسياسـية، فهـي غيـر مقيدة بـأي التزام سياسـي أو مسـؤولية قانونيـة تجعلها تراعي في فعلها السياسـي موازين القـوى، ونوعية التحالفـات المبرمة وطبيعة المرحلة السياسـية.

1 - جماعة العدل والإحسان ونظام الحكم: أسباب التنافر ودواعي الخلاف

تسـتند جماعـة العـدل والإحسـان فـي بنيتهـا التنظيميـة ورؤيتهـا الفكرية والأيديولوجيـة ومشـروعها السياسـي إلـى البنـاء الفكـري والأيديولوجي لعبد السـلام ياسـين الذي ينفرد بصفته المنظّر الوحيـد للجماعة والموجّه لمسـارها بالمقارنـة بحركـة التوحيـد والإصـلاح التـي تعـرف تعـددًا فـي التنظيـرات والاجتهـادات، لذلك فـإن أي محاولة لفهم جماعة العدل والإحسـان تسـتلزم التطرق إلى فكر منظّرها عبد السلام ياسـين، لكن من جهة ثانية راكمت جماعة العدل والإحسـان قـدرًا كبيـرًا مـن الكتابات مـن طرف مرشـدها العـام مقارنة بغيرها من الحركات الإسـلامية في المغرب، كما أنها تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية إسلامية واسعة، إذ تعتبر أكبر جماعة إسلامية من حيث القوة العددية

= 1979 تم إصدار الأعداد الأولى لمجلة الجماعة إلى حين مصادرة الأعداد 5-10- و16التي سـتتحول إلى أسرة الجماعة في عام 1981؛

فـي عام 1982 رغبت الجماعة في الحصول على المشـروعية القانونية باسـم «جمعية الجماعة»، إلا أن السـلطات رفضت الترخيـص لها بدعوى «اقتحام ميدان السياسـة تحت شـعار الجمعية». ولجأت الجماعة في نيسان/ أبريل 1983 إلى تقديم ملف تأسيس جمعية أخرى باسم «جمعية الجماعة الخيرية»، التي تنص على أنها جمعية ذات طابع سياسي، ورفعت الجماعة في الأخير شعار «العدل والإحسان» في عام 1987، إلا أن السلطات أقدمت على حلها في عام 1990، فتشبثت الجماعة بقانونيتها بالاستناد إلى حكم قضائي.

(29) رشـيد مقتدر: «الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي، «نمـوذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسـلامية: دراسـة في أوجه التشـابه والتمايز،» في: ملف الحركة الأمازيغية، مقـدمات المجلة المغاربية للكتاب، عدد 27-28 (صيف/ خريف 2003).

والبنـاء التنظيمـي، إلا أن مـا يميزها هـو قدرتها على بنـاء مرجعية قائمـة بذاتها تمزج بين النسق الحركي والنسق الصوفي[30].

كيف عالج المرشد العام إشكالية السلطة السياسية؟

ينطلـق عبد السـلام ياسـين في تشـخيصه هـذه الإشـكالية مـن أن الجهاز الحاكم فـي البلاد لا يطبّق الشـريعة الإسـلامية، على الرغم من تضمن دسـتور البلاد على أن الإسـلام هو ديـن الدولة، إلا أن تفعيل هذا النـص وبلورته عمليًا وواقعيًا لا أثر له، وترتب على ذلك إقرار القانون الوضعي محل تطبيق الشـريعة فما هي الحلول التي يقترحها لمعالجة هذه القضية؟

إن العودة إلى رسـالة ياسـين الصادرة في عام 1974 بعنوان **الإسلام أو الطوفـان** تتضمن منظورًا مختلفًـا عن رؤى وتصورات بقية القوى الإسـلامية فـي المغـرب، حيث راهن علـى التغيـر الفوقي عبر القيـادة السياسـية العليا، بالاعتمـاد علـى آليـة الإقنـاع السياسـي واسـتحضار البعـد الدينـي فـي هذه العمليـة، فاختيار إصلاح واقع البـلاد من خلال إصلاح قمة الهرم السياسـي (المؤسسة الملكية) بالنصيحة السياسـية واعتماد الموعظة ليصلح حال الأمة بعد ذلك[31]، وهذا ما شكّل في نظره أقصر وسيلة وأنجع استراتيجية للخروج من الأزمة الحالية.

اقترح المرشـد العام على الملك «التوبة العمرية»، شـرطًا أساسـيًا للتكفير عمـا بدر منه في فتـرة حكمه السـابقة لبدء صفحـة جديدة في علاقتـه بالله لأن التوبة مقبولة. أما في علاقته بشـعبه فيذكر المرشـد أن التاريخ يؤكد فعليًا تحقق ذلـك من خـلال نموذج عمـر بن عبـد العزيز الـذي كانـت ظروفـه الاجتماعية والسياسية والمعيشية مطابقة لظروف الملك الحسن الثاني، واستطاع بالفعل أن

(30) عبد السـلام ياسـين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا**، ص 55 - 73.
(31) ياسين، **المنهاج النبوي**، ص 49.

يكون قدوة نادرة في التاريخ الإسلامي، شرط أن يحذر الملك النخب السياسية المحيطة به لأنها لا تطمح سوى للرئاسة والمجد[32] والسلطة والنفوذ، ويفسر ياسين موقفه من الانحراف الذي يميز عقلية وسلوكات النخبة السياسية بفساد عقيدتها، ويقترح بالمقابل على الملك حلين لهذه المسألة:

الأول استرجاع النفائس والأموال.

والثاني لفظ النخبة المحيطة به، عبر تنحيتها وتجريدها من مواقع السلطة والنفوذ باعتبارها أنجع وسيلة للحد منها، وأضاف ياسين جملة من الشروط الضرورية لاستكمال الحلول التي اقترحها:

- الوضوح على كتاب الله وسنَّة نبيّه.

- جمع أمر المسلمين على الحق، فإن النصاح هو خيط والمنصحة الإبرة، ومن ينصح يجمع الأمة ولا يفرقها.

- النصيحة بمعنى الصراحة والجمع لا يتأتى إلا بنقد الناصح والمنصوح بمعيار الكتاب والسنّة[33].

استمرت الجماعة على مواقفها نفسها بعد تولي الملك محمد السادس الحكم في عام 1999، وتُعد رسالة **إلى من يهمه الأمر** التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى الملك محمد السادس غداة وصوله إلى الحكم الوثيقة السياسية الجديدة التي تعبّر عن موقف الجماعة الرسمي من الملك الجديد، وتعتبر أن الوضع الذي أضحى يواجه المغرب بحاجة إلى منقذ بغية تفادي السقوط في الهاوية «أصبح الملك الشاب اليوم مدعوًا إلى تحمّل مسؤولية إنقاذ البلاد من الهوة التي تكاد تنهار فيها، لا أحد يجهل من المراقبين للشأن المغربي - إن تحلى بقليل من اليقظة - أن النظام بأكمله في تحلل سريع، ولا يكفي لتطبيب

(32) ياسين، **المنهاج النبوي**، ص 82-83.

(33) ياسين، **المنهاج النبوي**، ص 90-91.

وضعه المعتل إرسال «الإشارات القوية» التي يحاول عبرها القصر أن يبدي حزمه ويُشَيِّد سلطته برد مظلمة هنا أو إلقاء خطبة مَوْشِيَّةٍ هناك».

ولإعادة الأمور إلى نصابها يقترح ما يلي: «لا مناص من إعادة النظر في النظام بأكمله. لا بد من وضع القطار على سكة جديدة. ولذا لا بد من قاطرة قوية ويد حازمة. لا بد من مراجعة شاملة»[34]، وذلك بالنهوض بالاقتصاد وتشجيع الاستثمار المنتج الموفر للشغل، وبناء مشروع مجتمعي وسياسي جديد «لا أمل لمحمد بن الحسن ولا لمغرب محمد ما دام الاثنان يخبطان في ليل الارتجال، ولا مخرج للجهاز المخزني من المتاهة التي يدور فيها مهما بلغت جرأة الملك الشاب، ومهما تعددت إنجازاته المقتحمة، ومهما عظمت الآمال التي يجسدها في أعين الشعب المعبّر عن ارتياحه. فما دام مشروع المجتمع المحدد بوضوح، المعبئ للشعب، كل الشعب، غائبًا فلا أمل في الإفلات من طوفان يوشك أن يحل»[35].

للخروج من الأزمة يرى مرشد الجماعة «فلا انطلاقة بدون تخليق للسياسة والإدارة والمجتمع. ولا تخليق للرعية ما لم يتخلق الراعي، ولا فعل هناك يستحق الذكر في صحف التاريخ ما لم يكن فعلًا أخلاقيًا»[36]، والاستغناء عن النهج السلطوي واحتكار شؤون الحكم والسياسة، ثم أخيرًا إعادة الأموال إلى الأمة وهو ما اعتبره ياسين حلًا سياسيًا وتاريخيًا جذريًا متميزًا، وواجبًا دينيًا وتوظيفها لحل معضلة المديونية «سيكون لتصفية ملف الدَّين بالثروة الملكية إيجابيات يعجز اللسان عن عدها. فالاستثمار سينطلق بعد توقف، والمال المخصص اليوم لتسديد أقساط الديون سيُحَوَّل نحو الاستثمار العمومي، والتعليم والتربية اللذان نَكَصا بالبلد إلى المرتبة 125 بين بلدان العالم سيطفوان إلى السطح. ستتحسن البنية التحتية المنهارة أو المنعدمة في المناطق

(34) عبد السلام ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر»، ص 11.
(35) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر» ص 23.
(36) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر» ص 30.

القروية، وسيُفك الحصار الاجتماعي والجغرافي المضروب على المناطق المحرومة ليَتراجع مد الفقر الجائع. ستُجفَّف مستنقعات البطالة بعد أن تُستعمل مضخات أكثر فاعلية من تلك التي تُشَغِّل ألفًا من العمال هنا أو مائة من الدكاترة والمهندسين هناك (...) لن تسد الثروة الموروثة خرق الدين الخارجي الواسع فقط، بل يمكنها أن تلبي الحاجيات الملحة للمغاربة»[37].

إلا أن عدم تلقي عبد السلام ياسين أي رد أو إشارة على هذه الرسالة المفتوحة والموجهة مباشرة إلى الملك، فُهم منه رفضًا صريحًا من النظام لشكلها ومضمونها والطريقة التي تمت بها، لتخلص الجماعة إلى الموقف التالي: إن تغيير قمة السلطة لم يكن له أي تأثير يذكر في بنية النظام السياسي، فالمسألة ليست مسألة أشخاص وإنما مشكلة توجه عام للنظام.

2 - المشاركة السياسية في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان

تؤكد جماعة العدل والإحسان إيمانها بمبدأ المشاركة السياسية، لأنه يدخل في إطار استراتيجية الجماعة للوصول إلى السلطة، ومن ثمة فإنه يساعد في تحقيق مشروعها السياسي وبلورته على أرض الواقع، إلا أن الإشكال بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان لا يتحدد في الموقف من المشاركة، وإنما في شروط هذه المشاركة وحدود الصلاحيات التي تخولها، يقول ياسين: «ليست طموحاتنا محدودة بموعد انتخابي أو تناوب على السلطة، لأننا نعلم أن تغيير حكومة ودستور معين لا يكفل إلا حل أزمة عرضية إن كفل وهيهات؟ ولا يستطيع إلا تهوية الجو السياسي ريثما يدفع تآكل النظام فرقة أو حزبًا معينًا في مستراح المعارضة الحزبية ليلمّع صورته، إن تغيير وجهة المجتمع الذي ننشده لا يمكن أن يقتصر على سياسة موسمية هدفها التناوب على السلطة أو إصلاحات قصيرة المدى ينفذها تناوب ديمقراطي أو «توافقي»

(37) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر،» ص 30-31.

مزيف يقوم على نفس نظام الفكر والقيم الذي أوصلنا هذا الدرك»[38].

من هنا تطرح الجماعة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل الخط الفاصل بينها وبين المؤسسة الملكية، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، احتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، إعادة توزيع الأموال على الأمة (التوزيع العادل للثروات).

تستند الجماعة في دعم طروحاتها إلى النقد السياسي لوظيفة الانتخابات في النظام السياسي المغربي التي تضطلع في نظرها بأدوار سياسية مختلفة عن تلك المزاولة في الأنظمة الديمقراطية، «تجري الانتخابات في المغرب من أجل إضفاء الشرعية على النظام المخزني الاستبدادي السائد، ومن أجل إضعاف الأحزاب السياسية وتحميلها وحدها مسؤولية الفشل والإخفاق أمام الشعب، وهي تجري أيضًا من أجل تحسين صورة السلطة أمام الرأي العام الدولي والظهور بمظهر الدولة الديمقراطية التي تحترم إرادة شعبها وتتوفر على مؤسسات منتخبة، وبهذا يحصل النظام على ما يسوّقه خارجيًا مقابل استمرار الاستبداد والقمع ومصادرة الحريات»[39].

أما عن الانتخابات فترى الجماعة أنها مشوبة بخروقات عدة، وبذلك قررت الجماعة عدم مشاركتها في الاستحقاقات الانتخابية كلها، مثل انتخابات عام 2002، والانتخابات الجماعية لعام 2003 والاستحقاقات التشريعية لـ 7 أيلول/ سبتمبر 2007 والاستحقاقات المحلية لحزيران/ يونيو 2009، وصولًا إلى استحقاقات 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 لأنها لا تختلف عن سابقاتها،

---

(38) عبد السلام ياسين، **الإسلام والحداثة** (وجدة: مطبوعات الهلال، 2000)، ص 324.
وقارن ذلك بالنص الأصلي للكتاب بعنوان: Abdessalam Yassin, *Islamiser la modernité* ([Rabat]: Alofok Impressions, 1998).

(39) انظر نص الوثيقة الصادرة عن المجلس القطري لجماعة العدل والإحسان بعنوان: «العدل والإحسان توضح حيثيات مقاطعة الانتخابات»، سلا بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، الموقع الإلكتروني لجماعة العدل والإحسان، انظر: Yassin, *Islamiser la modernité*.

و تعتبرها مساهمة ماكرة ومنظمة تستهدف تضليل الشعب والتلاعب بإرادته واستصدار شهادة حسن سيرة ديمقراطية مزوّرة[40].

في المقابل، ظلت الجماعة على الموقف السياسي السابق نفسه، ولم تغيّر موقفها ورؤيتها لطبيعة الأزمة التي تشهدها البلاد، واحتفظت بالتشخيص السياسي والأيديولوجي السابق نفسه[41].

3 - موقف الجماعة من الأحزاب السياسية: الرؤية للتحالفات

للحديث عن التحالفات السياسية لا بد لدى الجماعة من التمهيد له برصد رؤيتها للأحزاب السياسية والنخب السياسية التي تشتغل، كان الموقف السياسي والأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان من الأحزاب السياسية يتسم بالسلبية والنفور منذ نشأتها حيث اعتبرت أن الأحزاب المعارضة منها أو المصطنِعة آلياتٍ تم ترويضها من طرف النظام، وأن وظيفتها هي المباركة والتعبير عن موافقتها «التوافقية»[42]، وعمم عبد السلام ياسين حكمه على عموم النخبة السياسية: «إن الطبقة السياسية العجوز تدير معركة خلفية غايتها إفشال كل تغيير، لكن الشعب المخلص لدينه رغم جهله الطامي يتبرأ منها، هذه الطائفة السياسية العجوز لا تدرك أنها تقطع الطريق على الأجيال الجديدة التي تفوقها تكوينًا وأهلية، لخدمة مصالح الشعب المسلم هؤلاء السادة المسترخون على أرائكهم المستسلمون لصفعات السنين، الممتلئون زهوًا، هؤلاء المسؤولون عن النزيف [النزف] الذي يمتص دماءنا لا بد أن ينصرفوا لكي يتغير المجتمع»[43]، بل إن تاريخ هذه الأحزاب كافٍ لفضحها في عين الشعب لذلك مصيرها هو

---

(40) وثيقة: «العدل والإحسان توضح حيثيات مقاطعة الانتخابات»، سلا بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

(41) وهو الموقف نفسه الذي أكده التقرير السياسي للدورة الرابعة عشرة للمجلس القطري للدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان في 24 و25 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

(42) انظر: Abdessalam, pp. 319-343.

(43) ياسين، **الإسلام والحداثة**، ص 327-328.

«المـوت الطبيعي» التلقائي بعـد القومة[44]، أمـا عن الفاعلين السياسـيين الذين يقـودون هـذه الأحـزاب، فيعتبرهـم ياسـين أصل الانحـراف ومكمـن العطب، لأسباب عدة، حيث هدف هذه النخبة هو الرئاسـة والسلطة والنفوذ، وإن سبب انحرافها يعزى إلى فساد عقيدتها وحذّر ياسين الملك من فساد النخبة السياسية ونصحه بتجريدها من مواقع السلطة والحكم[45].

لا يمكن التحالف السياسـي مع قـوى حزبية ترى فيها الجماعـة جزءًا من الأزمة والفسـاد المستشـري داخل الحقل السياسـي، وبالمقابل قامت الجماعة بعقد بعض التنسـيقات والتحالفات المرحلية مع بقية القوى الإسلامية المغربية في بعض المناسبات الخاصة[46].

إذا كان موقف جماعة العدل والإحسان من الأحزاب السياسية وتحالفاتها سـلبيًا فما هو موقف الأحـزاب من مبادرة الميثـاق الإسـلامي[47] التي طرحتها الجماعة:

يمكن أن نوجز ردات فعل النخبة السياسـية المغربية في شأن فكرة الميثاق الإسلامي في ثلاثة مواقف:

---

(44) ياسين، **المنهاج النبوي**، ص 414.

(45) بدأنا نلاحظ نوعًا من التحلحل في هذه المواقف السياسـية، حيث هنأت الجماعة في الآونة الأخيرة بعض زعماء الأحزاب السياسـية الذين انتُخبـوا، مثل تهنئة عبد الله بن كيـران على إعادة انتخابه للمرة الثانية أمينًا عامًا لحزب العدالة والتنمية بعد انعقاد المؤتمر الوطني السـابع، وانتخاب حميد شـباط أمينًا عامًا لحزب الاستقلال عوضًا عن عباس الفاسي.

(46) انظـر البيـان الصادر عن الحـركات الإسـلامية التي ضمت كلٍّ مـن الحركة مـن أجل الأمة وجماعة العـدل والإحسـان، والبديل الحضـاري وحركة التوحيد والإصـلاح، ونادي الفكر الإسـلامي، الصادر يوم الأحد 18 أيار/ مايو 2003 بعنوان «إدانة جماعية للأعمال الإرهابية».

(47) تعود فكرة الميثاق إلى عقد التسـعينيات حيث دعى عبد السـلام ياسـين إلى ميثاق إسلامي بقولـه: «هلمّوا إلـى ميثاق مسـلم المعنى والمبنى، مسـلم القيادة والقاعدة، مسـلم المبـادئ والأهـداف، مـيثاق جـماعة المسـلمين يدخل فيه مـن يدخل من مكونـات المجتمع ويخرج عنه مـن يخرج»، وبعد هذه الوقفة تقترح الجماعة أن يطرح كلٌّ تصوره بعد مناقشـة على مرأى ومسـمع من الشعب، لتنبثق لجنة تُنتخب من طرف الشـعب لوضع وصوغ إطار قانوني قد يسمى دسـتورًا أو ميثاقًا... وسيتم التعامل على ضوئـه مع المرحلة المقبلة، انظر: عبد السـلام ياسـين، **حوار مـع الفضلاء الديمقراطيين** (الـدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994)، ص 89.

- الموقف **الأول**: تجاهل هاته الدعوة وتفضيل عدم الاكتراث بها؛

- الموقف **الثاني**: تثمين المبادرة والمطالبة بإعادة النظر في شكلها ومضامينها حتى تنسجم مع التوجهات السياسية العامة؛

- الموقف **الثالث**: اتهام عبد السلام ياسين بالتنظير للإقصاء، لأنه حدد أرضية الميثاق ومحتوياته بناءً على أرضية إسلامية تعكس مرجعية الجماعة ورؤيتها الأيديولوجية، وبالتالي فإن الجماعة تعطي لنفسها موقعًا سياسيًا أعلى من بقية الفرقاء السياسيين بل حتى الإسلاميين أنفسهم، واعتبر هذا الموقف أن هذه المبادرة مجرد مناورة لفك العزلة عن الجماعة والحصار الذي وضعت نفسها فيه، لتفادي الانكماش والتراجع اللذين أصبحت تعانيهما منذ أواخر التسعينيات، فمنطق الجماعة السياسي والفكري طبقًا لهذا الموقف أحادي الرؤية ومزدوج الخطاب (دولة القانون والمؤسسات في أثناء المحن، ودولة الخلافة في أثناء القوة) ومناهض للأحزاب السياسية كما يدلل على ذلك العديد من فقرات «المنهاج النبوي»، فكان حريًا بمرشد الجماعة لو كان ديمقراطيًا طرح الفكرة ليحدد النقاش شكلها ومضامينها ويتوافق في شأن مرجعيتها.

يمكن تفسير سلوك جماعة العدل والإحسان وموقفها من التحالفات السياسية بأن القوى الاجتماعية البارزة التي لديها مشروع أيديولوجي وسياسي جديد، ترى في نفسها البديل السياسي للشعب، ما يعكس نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على نقائها السياسي وتفرّدها الأيديولوجي، ولا سيما أنها تشتغل خارج قواعد اللعبة السياسية وبعيدة كل البعد من إكراهات الالتزام السياسي الذي يبدأ بالدخول إلى المجال العام، وتزداد حدته وتأثيره بتولّي المسؤولية الحكومية.

4 - جماعة العدل والإحسان في سياق تحولات ما يسمى بالربيع العربي

اتسم السلوك السياسي للجماعة بالاشتغال خارج البوابة الرسمية عبر الخرجات الاحتجاجية والتظاهرات الطالبية والنقابية، وهي تحرص في فعلها

السياسي على تأكيد صوابية اختيارها السياسي الرافض خيار المشاركة السياسية واعتبار عملية الاندماج تدجينًا واحتواءً من لدن النظام السياسي لها.

يتميز خطاب جماعة العدل والإحسان بانسجامه مع مرجعيتها الأيديولوجية وخطها السياسي الرافض العملية السياسية أمام تصاعد وتيرة المشاكل الاجتماعية والسياسية، فأخذ خطاب الجماعة نبرة احتجاجية معارضة لسياسات النظام ومنتقدة اختياراته، متتبعة أخطاءه وعثراته، وسهّل عمل الجماعة ولوج المعارضة اليسارية التاريخية حكومة ما سُمّي «التناوب التوافقي» في عام 1997، وقيام حزب العدالة والتنمية بأداء دور المعارضة المؤسساتية داخل البرلمان التي تأخذ في الاعتبار موازين القوى وطبيعة التحالفات، الشيء الذي استغلته الجماعة لنقد الحكومة والمعارضة عبر تشكيكها في الجدوى من العملية السياسية برمتها، والفائدة من عمل الحكومة التي تراها مفتقدة أي صلاحية أو سلطة تمكّنها من تحقيق ما وعدت به، ما جعل علاقة جماعة العدل والإحسان بالسلطة تتسم بالتأزم والمواجهة، حيث راهنت الجماعة على الحقل الاجتماعي والثقافي والمدني باعتبارها مرحلة أولية مكنتها من الظهور قوّة سياسية ذات امتدادات اجتماعية، وبالتالي فهي تركّز في سلوكها السياسي على كبوات النظام والأخطاء التي تعتري سياساته، وتعمل على نقدها وإبرازها للتدليل على صدقية طروحاتها وما تراه إخفاقًا لسياسة الحكومة التي تعتبرها آلية مُسخّرة في خدمة النظام.

سعت الجماعة مثل غيرها من الحركات الاحتجاجية إلى الاستفادة من الدينامية السياسية والاجتماعية التي عرفها الشارع العربي الإسلامي، ولا سيما بعد نجاح كلٍّ من الثورة التونسية والمصرية والليبية التي شكّلت دعمًا سياسيًا لها ولكل القوى المدنية والسياسية الطامحة إلى التغيير، فعمدت الجماعة إلى الرفع من سقف مطالبها السياسية والاجتماعية الرامية إلى التغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية، وذلك بإعلان رفضها ما سمّته الدستور الممنوح الذي كرّس في نظرها الهيمنة والاستبداد، كما دعت الجماعة إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية، والقطع مع عقلية الوصاية على الشعب والالتفاف على مطالبه، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

الملاحظ أن بنية الخطاب السياسي للجماعة رمت إلى إلغاء الدستور الحالي، ودعت إلى مقاطعة التصويت على الدستور وإحداث هيئة تأسيسية لإعادة صوغه، والقطع مع الاستبداد والعمل على إعادة تحديد صلاحيات المؤسسة الملكية، فبدا خطاب الجماعة بصيغته الحالية ذا مرجعية حقوقية كونية، كأنه غير صادر عن حركة إسلامية، إذ نادرًا ما يستحضر المرجعية الأيديولوجية للجماعة. سعت الجماعة إلى العمل باعتبارها حركة احتجاجية خلال هذه المرحلة الجديدة برفقة القوى المدنية الداعية إلى التغيير الجذري، مثل حركة 20 فبراير والجمعيات الحقوقية وبعض القوى اليسارية، مثل النهج الديمقراطي وبعض مكوّنات اليسار الجديد وغيرها، وعملت على الرفع من سقف المطالب السياسية والدستورية والمطالبة بالتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية التي تكرّس سمو المؤسسة الملكية، مستفيدة من الموجة الجديدة للدمقرطة والمطالبة بالحرية التي يعرفها العالم العربي، ما يجعل الجماعة تتجاوز تداعيات مرحلة ما سُمّي بالرؤى والمبشرات التي كان لها تأثيرات سلبية فيها، فعملت على صوغ خطاب سياسي ديمقراطي[48] حاولت من خلاله تأكيد صدقية طروحاتها الرافضة المشاركة السياسية، وفي الوقت نفسه أبرزها الخطاب فاعلًا سياسيًا يسعى إلى التغيير الجذري، وهو ما قد يجدد قدراتها على تجنيد واستقطاب عناصر جديدة.

في المقابل تجد الأحزاب السياسية التقليدية نفسها في وضعية سياسية صعبة نسبيًا، فهي تتموضع في نوع من الانتظار والترقب لحين اتضاح الحركية السياسية والاجتماعية، مختبئة وراء المبادرة التي قام بها الملك محمد السادس والرامية إلى تعديل الدستور، من دون أن تكلف نفسها عناء القيام ببعض

---

(48) تعتمد جماعة العدل والإحسان على رؤى منظّرها عبد السلام ياسين، وتُميّز الجماعة في رؤيتها للديمقراطية بين البعد الفلسفي المفرز لها الذي ترفضه باعتباره يسقطنا في ما تسميه اللائكية والإباحية والمادية، وبين الديمقراطية باعتبارها آلية وهو ما تقبله. والملاحظ خلال مرحلة الحراك السياسي الذي شهده المغرب منذ عام 2011 وبعد سقوط العديد من الأنظمة العربية المتسلطة، أن الخطاب السياسي للجماعة من خلال البيانات والبلاغات والتقارير التي كانت تصدرها أضحى يعتمد بكثافة على المرجعية الحقوقية الحديثة من قبيل «الديمقراطية، الاستبداد، حقوق الإنسان...»، بينما انتفت بقية المفاهيم التقليدية التي تستعملها الجماعة «مثل الميثاق والخلافة على منهاج النبوة وغيرها»، ما جعل خطاب الجماعة يتشابه في بنيته ومصطلحاته ومفاهيمه بخطابات القوى المدنية والحزبية الحداثية.

التغييرات الجوهرية في بنيتها التنظيمية ومشاريعها السياسية حتى تواكب الحركية الجديدة للمجتمع.

أفضت هذه البراغماتية إلى التأثير في الصورة الرمزية للعديد من الأحزاب السياسية، وكان من نتائجه عدم قيام أغلبيتها بأدوارها التأطيرية والرقابية الحقيقية متسترة وراء ما يقوم به عاهل البلاد، ما يؤشر إلى أنها لم تستوعب بعد التحولات الجارية في العالم العربي. سعت جماعة العدل والإحسان وبقية القوى السياسية المعارضة من خارج النظام إلى مواكبة مسيرة الشباب الطامح في التغيير بغرض اكتساب شرعية نضالية جديدة قد تستند إليها في حالة نجاح الشارع في الضغط واكتساب المزيد من التنازلات السياسية.

استنتاجات وخلاصات

تميزت بدايات تحالفات حزب العدالة والتنمية باعتباره نموذجًا للقوى السياسية العاملة من داخل قواعد اللعبة السياسية ببقية القوى السياسية والحزبية باجتيازها ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى، مرحلة الانكفاء على الذات: اتسمت بغياب التجانس بينهم وبين بقية القوى السياسية، خصوصًا اليسارية، إذ تولّد لدى الإسلاميين باعتبارها ردة فعل نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على خصوصيتهم السياسية وهويتهم المرجعية، وابتعادهم من كل ما من شأنه أن يلطّخ «ماضيهم النظيف»، أو يؤثّر سلبًا في مستقبلهم، كما أفرزوا نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع إلى الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين داخل المعترك الانتخابي، فما هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين حزب العدالة والتنمية وبقية القوى الحزبية التي كانت تقوم بدور المعارضة؟

عمل الإسلاميون على التأكيد المستمر عبر فريقهم البرلماني، أو من خلال ما يقوم به حزبهم من أنشطة سياسية، على نفي وجود أي قواسم مشتركة بينهم

وبين أحزاب الوفاق[49]، التي انتقلت مكرهة إلى أداء دور المعارضة السياسية، ما نجم عنه في ما بعد إخفاقها في القيام بها على الوجه الذي كان يرغب فيه النظام، الأمر الذي خلق نوعًا من الفراغ السياسي والأيديولوجي للقوى المعارضة الجديدة، فاستغله حزب العدالة والتنمية بذكاء لتقوية نفوذه السياسي، ولإبراز ديناميته المتنامية وقدرته على التعبير عن الفئات المهمشة والشرائح المستضعفة، فساهم هذا الفراغ في إبرازه في البداية باعتباره قوة سياسية جديدة ذات مرجعية إسلامية في ما سُمّي بالخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية.

أبان تواضع الرصيد السياسي لأحزاب الوفاق في العمل السياسي المعارض، ضعف هذه الأحزاب البنيوي، وعدم قدرتها على تمثيل الجماهير الكادحة والفئات المتوسطة، الشيء الذي أوقعها في مطب سياسي أحرجها كثيرًا.

من ثمة خلُص حزب العدالة والتنمية إلى أن علاقته بهذه المعارضة لا تعدو مجرد تنسيقات جزئية لم تصل بعد إلى مستوى التحالفات، لذلك بدا لهم من الأفضل القيام بالمراوغة السياسية عبر التظاهر بعقد تنسيقات في إطار معارضة وطنية لحكومة ما سُمّي بالتناوب التوافقي، لكن على المستوى الفعلي كانت لدى الإسلاميين القناعة بضرورة العمل وحدهم حتى يتمكنوا من التميز السياسي، وإبراز هويتهم الأيديولوجية باعتباره اختيارًا سياسيًا لم يكن مستعدًا للتطبيع مع قوى سياسية خائرة استهلكت سياسيًا.

ليتفادوا من جهة ثانية محصلة سنوات من التدبير السيئ لهذه الأحزاب التي تتحمل مسؤولية ما آلت إليه الأوضاع، فكان منطق السياسة يلزم بالحفاظ على مسافة بينهم وبين هذه القوى حتى لا تُحسب عليهم.

اتسمت علاقة حزب العدالة والتنمية ببقية أطياف المعارضة بافتقادها الحد

(49) ضمّت الأحزاب المكوّنة للكتلة الوطنية كلًا من الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي.

وتشكلت أحزاب الوفاق من حزب الاتحاد الدستوري والحركة الشعبية والحزب الوطني الديمقراطي.

بينما ضمت أحزاب الوسط كلًا من حزب التجمع الوطني للأحرار والحركة الديمقراطية الاجتماعية والحركة الوطنية الشعبية.

الأدنى من الانسجام لخلق أغلبية مؤثّرة في العمل التشريعي، ما يفسر غياب علاقات تحالفية دائمة مع المعارضة الجديدة[50]، وانتفاء الرغبة في العمل المشترك مع بعض الفرق النيابية، الشيء الذي يعكس سلوكًا سياسيًا انتهازيًا غير مدرك لمتطلبات المرحلة، وأن لكل مرحلة سياسية رهاناتها واستراتيجياتها.

أبرز واقع اندماج حزب العدالة والتنمية داخل المجال العام مجموعة من التناقضات السياسية والأيديولوجية في علاقته أولًا بالمؤسسة الملكية، وفي علاقته من جهة ثانية بالقوى السياسية المشكِّلة للأغلبية الحكومية، خصوصًا اليسارية منها، ما أفضى إلى تأزّم العلاقة بين السلطة والإسلاميين التي تم احتوائها بتقديم الإسلاميين العديد من التنازلات ثمنًا سياسيًا لعملية الإدماج.

المرحلة الثانية، الوعي بضرورة عقد تحالفات وشراكات لتدعيم مسار الإدماج ولتوسيع النفوذ السياسي، وشكلت هذه المرحلة محكًا حقيقيًا لمدى نجاعة المشاريع الفكرية والسياسية للإسلاميين، ومناسبة لإبراز صدقية طروحاتهم وقدرتهم على إنجاز ما لم يحققه غيرهم من القوى اليسارية والليبرالية، ومدى تمكنهم من التشبع بقيم الحوار وتطوير القيم والممارسات السياسية الحضارية، وجعلها أكثر نضجًا وديمقراطية، فكانت محاولات التقارب بين حزبي الاتحاد الاشتراكي وحزب العدالة والتنمية فرصة لتبيّن مسار التحول لدى الفاعل السياسي الإسلامي ومحددات تحالفه مع خصم سياسي لا يقاسمه البعد الأيديولوجي والنضال التاريخي.

لوعيهم بأهمية التحالفات لتثبيت قدمهم في المشهد السياسي بالمغرب، عقد الإسلاميون أول تحالف سياسي لهم مع حزب القوات المواطنة، بزعامة أحد زعماء الباطرونا السابقين لتحقيق أهداف عدة: **أولها**، تطمين النخبة الاقتصادية بعدم تهديد الإسلاميين لمصالحها، **وثانيًا**، أن التعاون مع الحزب والتنسيق معه يُظهر الإسلاميين بصفتهم قوى تستحضر الجوانب الاقتصادية

(50) حزب العدالة والتنمية، الفريق البرلماني، «حصيلة السنوات الخمس: التزام وعطاء، الولاية التشريعية 1997-2002،» سلسلة العدالة والتنمية؛ 5، ص 21.

للبلاد؛ محاولة منهم لتفنيد الاتهامات الموجّهة إليهم بأن اهتماماتهم تنحصر في ما هو أيديولوجي وأخلاقي، من دون القدرة على اقتراح بدائل ملموسة لإخراج البلاد من الأزمة وطرح بدائل تنموية جديدة ملموسة.

إلا أن مآل هذا التحالف السياسي ظل محدودًا ولم يعمّر طويلًا لأسباب عدة، منها أنه ارتبط بظرفية سياسية كان الإسلاميون يعانون فيها العزلة وسعوا إلى تقديم رسائل سياسية للسلطة وبقية الأحزاب السياسية. كما أقدم حزب العدالة والتنمية داخل مجلس النواب على تشكيل لجنة لتقصي الحقائق في إثر تفاقم التداعيات السياسية والإعلامية لما سمي بفضيحة «شركة النجاة»[51]، وأفضى ذلك إلى فتح تحقيق قضائي في الموضوع إلا أن فسخ الغطاء القانوني للمسألة اعتبره الإسلاميون خطوة استُشف منها التهرب من تحديد المسؤوليات السياسية للملف.

السؤال المطروح: ما أصل الخلاف وطبيعته بين حزب العدالة والتنمية والقوى اليسارية والحداثية؟

تعزى أسباب الخلاف بين الإسلاميين والقوى اليسارية أولًا إلى عوامل أيديولوجية وفكرية، وثانيًا إلى الصراع على الاستحقاقات الانتخابية والغنائم السياسية.

يفسر التباين المرجعي بين الإسلاميين والقوى اليسارية والحداثية بالاختلاف الجذري على صعيد المرجعيات الأيديولوجية والمواقف السياسية. أفضى عدم اكتراث القوى الحزبية والسياسية لمطالب الإسلاميين عند بداية محاولاتهم تأسيس حزب سياسي أو دعمهم على الأقل، الشيء الذي ولّد لدى الإسلاميين موقفًا أيديولوجيًا يجنح نحو السلبية السياسية تجاه النخبة السياسية عمومًا واليسارية على وجه التخصيص، وحكم هذا السلوك دافعان سياسيان:

نجم **أحدهما** عن مواقف الإسلاميين من بعض القضايا الفنية والثقافية والأخلاقية والعمل على توظيفها أيديولوجيًا وسياسيًا، فتذمر العديد من

---

(51) فريق العدالة والتنمية، «الحصيلة النيابية لفريق العدالة والتنمية: الولاية التشريعية السابعة: 2002-2007،» (تموز/يوليو 2007)، غير منشور، ص 33-34.

المثقفين والفاعلين الجمعويين ورفضوا سعي الإسلاميين إلى فرض المزيد من الرقابة على بعض الأفلام، ومعارضة وجود بعض الكتب في المعارض الثقافية؛ والدعوة إلى منع مهرجان ملكة الجمال بالمغرب، والمهرجانات الموسيقية...

بدا الأمر للقوى الحداثية نوعًا من فرض الوصاية على المجتمع والقوى السياسية والاجتماعية التي لها الحق في مشاهدة ما تريد وقراءة وعرض المؤلفات والكتب كلها من دون انتقاء، وهو أحد أبرز النقاط الخلافية بين الإسلاميين الذين يسعون إلى اختيار كتب ومجلات تراعي ما تعتبره «أخلاقيات المجتمع»، وتحد من إشاعة منطلقات ثقافية مستوردة من الغرب تسعى إلى استلاب المجتمع، وبين القوى اليسارية التي ترى في عرض الكتب والمصادر من دون انتقاء نوعًا من التربية على حق الاختلاف وضمانًا للتعددية الثقافية والسياسية وإقرارًا بحرية الرأي والتعبير.

الدافع **الثاني** هو الصراع على المصالح السياسية في إثر اقتراب آجال الاستحقاقات المحلية والتنافس على المواقع السياسية والإدارية، وما تخوّله من مزايا مادية ورمزية يسيل لها لعاب محترفي السياسة، فخلّف هذا جوًا من المنافسة الشرسة بين الإسلاميين بصفتهم وافدين جددًا، أصبحوا خلال فترة وجيزة من الأحزاب السياسية الكبرى، وبين القوى السياسية اليسارية التي أضحت ترى في الإسلاميين مهددًا لمصالحها وتحديًا لنفوذها السياسي.

إلى جانب تشكك القوى اليسارية في قدرة الإسلاميين على الاندماج في اللعبة السياسية والتخوف من حقيقة نياتهم في شأن الديمقراطية وحقوق الإنسان، كان الموقف المرتاب من المشاركة السياسية للإسلاميين هو الصفة الغالبة على الرؤية السياسية للتيارات اليسارية المعتدلة منها والمتشددة، لمرحلة ما قبل وبعد ولوج الإسلاميين لمعترك السياسة، إلا أن بوادر الانفراج النسبي في العلاقة بين الإسلاميين والقوى اليسارية بدأت تلوح في الأفق عبر بروز رهانات سياسية جديدة.

المرحلة الثالثة، هي البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات، ومن

مؤشـرات تنامي النزعة الواقعية سـقوط حزب العدالـة والتنمية فـي البراغماتية السياسـية التي بـرزت بجلاء بعـد قيادته الأغلبيـة الحكومية، وكان مـن نتائجها إبـرام تحالـف حكومي مع بعـض القوى السياسـية (التقـدم والاشـتراكية) التي كانـت تناصبه العداء السياسـي والأيديولوجـي وطالما طالبت بحلـه في فترات التأزم والمواجهة.

أفضى انتقـال حزب العدالة والتنمية من النظرة التبسـيطية للحكم وإدماجه السياسـي لمدة 14 عامًا باضطلاعه بدور المعارضة السياسية، إلى تكوينه لرؤية أكثر واقعية بحكم نضج تجربته السياسـية داخل المؤسسـات السياسـية للدولة، والاحتـكاك بمختلـف القوى السياسـية واحتـراف العمل السياسـي، عبر آليات اشـتغال البرلمان وهيئاته، مثـل اللجان البرلمانية والأسـئلة الشـفوية والكتابية، وتقديم ملتمس الرقابة وغيرها من الوسـائل والطرائق، الشـيء الذي أدمج بعدًا جديدًا في تجربة هذا التيار وطور بعض طروحاته ومشـاريعه بالاحتكاك بالواقع السياسـي الفعلـي، وأدى تطـور واقعيته السياسـية إلى نزوعـه نحـو البراغماتية السياسـية فـي إبـرام تحالفاتـه الحكوميـة مع قـوى تتناقـض وهويتـه المرجعية والأيديولوجية تناقضًا جذريًا.

إن السير في هذا المسار السياسي القائم على إبرام التحالفات على أساس الواقعية والتدرج شهد انحرافات نحو براغماتية سياسية، قد تفضي إلى الإضرار برمزيـة الحـزب وتمـس رصيـده المعنـوي والسياسـي، بعـد أن ناقـض رئيـس الحكومـة وعوده الانتخابية بمحاربة الفسـاد والاسـتبداد، وتعويضها «بعفا الله» عما سلف في إحدى حواراته التلفزية، وانتهاجه سلوكات سياسية ملتبسة (انتقاد المحيط الملكي ثم الاعتذار عن ذلك، الدعوة إلى محاربة الفساد ثم التخلي عن ذلك مع البداية...)، كما تجسـد ذلك في سياق التحالف الحكومي الذي يقوده حزب العدالة والتنمية، والذي يضم مكوّنات حزبية تناقضه المرجعية والتصور، الشـيء الذي يعتبر تحديًا كبيرًا لما رفعته الحكومة من شـعارات محاربة الفساد والاسـتبداد وإخراج البلاد من الأزمة وتحقيق التنمية، ما سيشكل محكًا حقيقيًا لتقويم موضوعي لهـذه البراغماتية في عقد التحالف، فإذا اسـتطاعت الحكومة

تحقيق جزء مما طرحته من برامج فقد يمكن تبرير ذلك بشرعية الأهداف المحققة، أما إذا منيت بفشل في تحقيق وعودها وأهدافها وهو ما بدأ يلوح تدريجًا في الأفق، فإن هوّة التناقض بين مرجعيات الحزب والواقع السياسي ستزداد اتساعًا، وسيسهم هذا في استنزاف الحزب وتكليفه ثمنًا سياسيًا كبيرًا قد ينجم عنه تقهقره السياسي واندحاره كما وقع لليسار.

ما التفسير السوسيو سياسي المقترح لفهم منطق تحالفات كلٍّ من حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان؟

تنحو الأحزاب السياسية منحى أقل تصلبًا وأكثر مرونة واعتدالًا عندما تضطلع بدور المعارضة السياسية داخل النظام، وبمجرد وصولها إلى السلطة تصبح أكثر براغماتية وواقعية في تحالفاتها وعلاقاتها، وتضحي أكثر استعدادًا لتقديم تنازلات تقتضيها ضرورة الحفاظ على موقع قيادة الحكومة والحفاظ على الأغلبية المكونة لها، وهي سمة تنطبق على جميع القوى الحزبية بمختلف توجهاتها وأصنافها وأنواعها، ويمكن تفسير هذا السلوك الاعتدالي بعوامل عدة أبرزها تنامي النزعة الواقعية السياسية لدى هذه القوى فور وصولها إلى السلطة وضرورة إبرامها تحالفات سياسية لضمان أغلبية سياسية مريحة، ثم هناك عامل إكراهات اللعبة السياسية وما يستلزمه عامل الالتزام السياسي من ضريبة، ثم السعي إلى الحصول على المزيد من المكاسب السياسية والمصالح الاقتصادية.

سعى حزب العدالة والتنمية إلى المشارك في اللعبة السياسية إلى التميز عن بقية الفاعلين بصياغة خطاب أخلاقي ينهل من المرجعية الإسلامية، وتوّج ذلك باستعماله المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية في محاولة للبروز باعتباره فاعلًا سياسيًا ذا هوية خاصة تتميز عن بقية الأحزاب السياسية والقوى المدنية، وأفضت تجربته السياسية إلى مواجهة ضغط النظام السياسي وخصومه الأيديولوجيين والسياسيين داخل التنظيمات الحزبية، فاضطره ذلك إلى التقليص من حدّة هذه الخطابات والتقليص من وهجها وقوتها سعيًا منه ليبدو أكثر مرونة واعتدالًا، ما أفضى إلى إضعاف الهوية الأيديولوجية للفاعل الإسلامي ليبدو حزبًا عاديًا، بل إن السعي إلى المزيد من المرونة والتماهي

مع بنية النظام سيزداد على مستوى التحالفات المبرمة والتوافقات والشراكات المعقودة، وستزداد الحاجة إلى المرونة كلما اتسعت مسؤولية الإسلاميين وقوي نفوذهم، ولا سيما بعد وصولهم إلى مرحلة قيادة العمل الحكومي، بل سيزداد رضوخ الإسلاميين للمطالب وتقديمهم المزيد من التنازلات التي تستلزمها قيادتهم لمسؤولية التدبير الحكومي وسعيهم إلى المزيد من التوافقات والتسويات التي قد تتناقض مع المرجعية المعتمدة.

إن التفسير السوسيو سياسي الساعي إلى فهم هذه الدينامية يجعلنا نقترح ما يلي: إن هذه السلوكات لا ترتبط بالفاعل الإسلامي فحسب، فمنطق السياسة يجعل من الفاعل السياسي يساريًا أكان أم إسلاميًا أم قوميًا غير متميز عن منافسيه وخصومه، نتيجة إكراهات اللعبة السياسية والبراغماتية التي تتسم بها، فمنطق الدولة وطبيعة السياسة وفلسفة الحكم تفرض نوعًا من الالتزام السياسي باعتباره ضريبة لدخول العمل السياسي، حيث تبرز المسؤولية السياسية بجلاء من خلال عاملين أساسيين: **أولًا**، مفهوم المصلحة والبراغماتية التي تنبثق منها مفاهيم إجرائية مثل الواقعية والتدرج من خلال جدلية حسابات الربح والخسارة.

ثانيًا، مفهوم الإكراه السياسي باعتباره نتيجة الالتزام السياسي حيث تنتفي الحرية في نقد كل شيء من دون الالتزام بأي مسؤولية، وبذلك فإن الالتزام السياسي والعمل من داخل النظام يُفقدان القوى الإسلامية العديد من ميزاتها، فيغدو تعاملها مع السياسة محدودًا ومؤطرًا بقواعد للعب السياسي داخل ملعب محدد، حيث تقتضي استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات، وتبرز نسبية مشاريع الإسلاميين ويؤدي ذلك مع مرور الوقت إلى تنمية الحس البراغماتي والنزعة الواقعية في العمل السياسي التي قد تنحرف بعيدًا عندما تتحول إلى نزعة تبريرية هاجسها المغانم السياسية، وتتحول البراغماتية إلى انتهازية سياسية تقتل العمل السياسي وأهدافه النبيلة (جمع التوقيعات من أجل إقالة عبد الإله بنكيران، موقف الحزب المناهض لحركة عشرين فبراير، خروج مجموعة من القادة للتظاهر مع 20 فبراير).

في المقابل فإن الفاعل الإسلامي الرافض للعمل من داخل النظام السياسي

(جماعة العدل والاحسان) يشتغل بنوع من المرونة والحرية، فهو يشتغل باعتباره حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي عبر البوابة المجتمعية، وهو ما يجعله يتفادى إكراهات اللعبة السياسية وضريبتها الحارقة. ومن خصائص جماعة العدل والإحسان باعتبارها قوى سياسية عاملة خارج النظام السياسي أنها تشكل نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على نقائها السياسي وتفرّدها الأيديولوجي، وابتعادها من كل ما من شأنه أن يلطخ «ماضيها النظيف»، أو يؤثّر سلبًا في مستقبلها، كما أفرزت نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع نحو الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين، كما أن التحالفات المبرمة من لدن الجماعة مع بعض الفاعلين تبقى مجرد تنسيقات مرحلية تكون غير ملزمة للجماعة في حالة رغبتها في الخروج (انسحاب الجماعة من حركة 20 فبراير) إذا ما تضاربت مع استراتيجية التنظيم.

اشتغلت جماعة العدل والاحسان بالرهان على الحقل المجتمعي من دون إبرام تحالفات أو ائتلافات مع قوى اجتماعية أو سياسية، نظرًا إلى موقفها السلبي من الأحزاب السياسية وبقية النخب التي ترى فيها مكمن الخلل وأصل الداء، وعملت الجماعة على تكوين علاقات خارجية مع بعض القوى المدنية والإسلامية في شكل تنسيقات للمواقف وتوحيد للرؤى والجهد خلال بعض المراحل السياسية الحساسة من دون أن تصل إلى مستوى إبرام تحالفات سياسية مؤسساتية[52].

---

(52) يقول غوردون كريمر في «نفس الصدد: أن اندماج الإسلاميين في الإطار السياسي، لا يمكن إلا أن يفقدهم شيئًا من جاذبيتهم، ولا يمكن إلا أن يفرط بالأطهار غير الفاسدين ويعرضهم للتساوم، والأمر لا يقتصر على مسألة القبول باللعبة الانتخابية، بل ينطوي على الموازنة بين الأضرار والمنافع فما الذي يمكن أن تكسبه من الانضمام إلى عملية سياسية بشروط تحددها الحكومة وهي تهدف إلى دوام سيطرتها على السلطة وإبعاد أي منافس جاد عنها». غودرون كريمر، «الدمج لأنصار الإندماج. دراسة لمصر والأردن وتونس،» في: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي فونداسيوني ايني انريكو ماتيي**، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

إلا أن مرحلة الربيع العربي أفضت إلى دخول جماعة العدل والاحسان إلى حركة 20 فبراير التي كانت تضم فاعليات سياسية يسارية وقوى سلفية ومدنية وغيرها كان شعارها المطالبة بإسقاط الفساد والاستبداد، إلا أن العمل من خلال تحالف حركة 20 فبراير لن يدوم طويلًا، إذ سرعان ما أعلنت جماعة العدل والاحسان أقوى التنظيمات الإسلامية خروجها من الحركة.

إن المرونة التي تسم قدرة الجماعة على إبرام تحالفات أو تنسيقات وفسخها بحسب طبيعة المراحل التاريخية والظرفية السياسية، يفسرها عدم خضوع هذه التحالفات والشراكات للالتزام السياسي الذي يشكّل عنصرًا ضاغطًا على الفاعل السياسي الذي يشتغل من داخل قواعد اللعبة السياسية.

المراجع

كتب

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي فونداسيوني ايني انريكو ماتيي. إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

الشاوي، عبد القادر. **اليسار في المغرب 1970 - 1974: تجربة الحلم والغبار**. الدار البيضاء: [مطبعة النجاح الجديدة، 1992].

ضريف، محمد. «الأحزاب السياسية المغربية 1934 - 1975.» منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي: شباط/ فبراير 1993.

مقتدر، رشيد. **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**. [بيروت]: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ مركز الجزيرة للدراسات 2010.

ـــــــ . **الإرهـاب والعنـف السياسـي: مـن تفجيرات الـدار البيضـاء إلى قضية بلعيرج**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008. (سلسلة منشورات مدارك؛ 1)

ياسين، عبد السلام. **الإسلام والحداثة**. وجدة: مطبوعات الهلال، 2000.

ـــــــ . **حوار مـع الفضـلاء الديمقراطييـن**. الـدار البيضاء: مطبوعـات الأفق، 1994.

Books

Agnouche, Abdellatif. *La Dialectique: Institution/légitimité au Maroc à l'heure du changement politique hypothétique.* Casablanca: Gauthier, 1998.

Ansart, Pierre. *Les Idéologies Politiques*. Paris: PUF, 1974.

Association française de science politique. Congrès national. L*a Violence politique dans les démocraties européennes occidentales*. Sous la dir. de Philippe Braud. Paris: L'Harmattan, 1993.

Boudon, Raymond. *L'Idéologie ou l'origine des idées recues*. [Paris]: Fayard, 1986. (Idées forces)

Mayer, Nonna et Pascal Perrineau. *Les Comportements politiques*. Paris: A. Colin, 1992. (Collection cursus. Série science politique)

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan Co. & The Free Press, 1972.

Sociologie de la protestation: Les Formes de l'action collective dans la France contemporaine. Sous la dir. de Olivier Fillieule; préf. de Pierre Favre. Paris: Ed. l'Harmattan, 1993.

Yassin, Abdessalam. *Islamiser la modernité*. [Rabat]: Alofok Impressions, 1998.

الفصل السابع

محمد مهدي شمس الدين ونقد ولاية الفقيه

فرح كوثراني

تتناول هذه الدراسة شقًا من الفكر السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي كان من المجتهدين الشيعة البارزين، والذي عمل رئيسًا «للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى» في لبنان في العقد الأخير من القرن العشرين. عالج شمس الدين مفهوم الحكومة في الإسلام واستنبط صيغًا صالحة، في رأيه، للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، حيث يكون فصل السلطات فيها قائمًا وثابتًا. أدى به هذا الانشغال إلى تحديد سلطات الحكومة إلى نقد أطروحة ولاية الفقيه العامة والمطلقة التي وضعها الإمام الخميني.

من المعروف أنه يوجد جدال فقهي داخل جسم العلماء الشيعة في شأن مدى ارتباط نظرية ولاية الفقيه المطلقة بالعقيدة الإمامية الشيعية، ومدى صلاحية نقل السلطات السياسية والرئاسية العائدة للإمام الغائب إلى الفقيه الجامع للشرائط. ومن المعروف أيضًا أن بدء تعاطي الفقهاء الشيعة بالشأن العام والشأن السياسي، أي بدء مشروعية تعاملهم مع السلطات الزمنية، يعود إلى العهد الصفوي في إيران الذي شهد بدوره بداية كتابات فقهية شيعية تشرعن هذه السلطات وتشرّع تعامل الفقيه معها. وظل دور الفقهاء السياسي والعام ينمو في

العصرين التاليين، القاجاري والبهلوي، إلى أن قام الإمام الخميني بطرح نظرية ولاية الفقيه العامة التي يسوِّغ فيها للفقيه تولّي السلطات السياسية المطلقة.

أولًا: العهد الصفوي في إيران وتأثيره في التطورات الفقهية في عقيدة الإمامة الشيعية

كان للفترة الصفوية في إيران (1501 - 1722) تأثير كبير في خلق تيارات فقهية جديدة أثارت الكثير من اللغط والنقاشات داخل جسم علماء الشيعة الإمامية. فمسائل التعامل مع السلطة الزمنية، مُتمثلة بسلاطين الجور وما يستتبعه ذلك من أسئلة عن شرعية إقامة صلاة الجمعة وتحصيل أموال الخراج والضرائب وقبول هدايا السلطان، طُرحت ونوقشت بقوة في ذلك العصر، واختلف الفقهاء في شأنها، لكن من المؤكد أن تلك الفترة خلقت تيارًا داخل الفقه السياسي يجيز للفقيه أن يمد السلطان بمشروعية لها تبرير ديني فقهي. والفقيه نور الدين علي الكركي العاملي (ت 1533) كان أول من اعترف بالشرعية الدينية للسلطة الصفوية[1]. ومن المهم الإشارة إلى أن كثيرين من الفقهاء الشيعة العرب من جبل عامل في لبنان الحالي والقطيف في شرق الجزيرة العربية، ومن النجف أيضًا، سارعوا إلى شجب الخطوات الفقهية التي قام بها المحقق الكركي، متّهمينه أنه يشرعن سلطات زمنية غير السلطة الشرعية التي هي من حق الإمام المعصوم وحده، ويقوم بتطوير مفاهيم غريبة عن عقيدة الإمامة من شأنها أن توسع صلاحيات الفقيه بما لا يتناسب مع العقيدة الإمامية، وفي ذلك تعدٍّ على صلاحيات الإمام. أبرز من اتهم المحقق الكركي هو الشيخ إبراهيم القطيفي (ت 1539) الذي عارض ارتباط التشيع الإمامي بسلطة زمنية حتى تلك التي أعلنت التشيع مذهبًا رسميًا لسلطنتها[2]. إلى جانب القطيفي قام المجتهد البارز الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني (ت 1557)

(1) Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London; New York: I. B. Tauris, 2004), pp. 2-4.

(2) Andrew Newman, «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to 'Ali Al-Karaki and Safawid Shi'ism,» *Die Welt Das Islams*, 33 (1993), p. 67.

بالاعتراض على انخراط العلماء الشيعة في أمور السياسة والحكم[3]. ويبقى القول إن مواقف المحقق الكركي أدت إلى الاستنكار لدى أغلبية الفقهاء الشيعة[4].

إلى جانب التطورات الفقهية التي أسسها المحقق الكركي في العصر الصفوي حدث تطور مهم في الفقه الشيعي في أواخر هذا العصر وبدايات العصر القاجاري في إيران، نشوء مؤسسة المرجعية، وهي صيغة لسلطة فقهية غير رسمية يرئسها فقيه أو فقهاء عدة يتمتعون في نظر المؤمنين بالأعلمية، أي يُشهد لهم بالتفوق العلمي الذي من خلاله يستطيع الفقيه أن يُعلن أنه مرجع تقليد، حيث يكون له أتباع مقلدون يقلدونه في فتاويه الشرعية[5]. وتجدر الإشارة إلى أن أحد أسباب تعاظم قوة مؤسسة المرجعية الشيعية في هذه المرحلة عائد إلى سياسات الحكام القاجاريين الجدد في إيران، هذه السياسات التي سببت بدورها تقوية المدرسة الأصولية والاجتهاد عند الفقهاء الشيعة، ما أدى إلى توسيع سلطة الفقهاء وتثبيت استقلاليتهم[6]. كذلك فإن ضعف القاجاريين وافتقادهم إلى جيش قوي وعدم قدرتهم على مواجهة التدخلات الأوروبية ومنحهم تنازلات اقتصادية لهذه القوى، أثارت حفيظة الفقهاء الشيعة ونبّهتهم إلى ضرورة ملء الفراغ السياسي الحاصل[7]. فكان رد الفقهاء الشيعة أن خصصوا جزءًا كبيرًا من فتاويهم الشرعية وكتاباتهم العقائدية لمسائل الحكم والشأن العام. وكذلك تنبّه الفقهاء تحت وطأة التدخلات الأوروبية في شؤون إيران إلى أن الانكفاء التاريخي الذي تميزوا به قديمًا صار عبئًا عليهم في

---

(3) Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 209.

(4) Newman, pp. 66-122.

(5) Ahmad Kazemi Moussavi, «The Institutionalization of Marja'-I Taqlīd in the Nineteenth Century Shi'ite Community,» *The Muslim World*, vol. 84, nos. 3-4 (1994), p. 286.

(6) Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 13-14.

(7) Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 36-37.

ظـل عدم قدرة القاجاريين علـى المواجهة[8]. ومن أبرز هـؤلاء الفقهاء في تلك الفترة الملا أحمد النراقي ومحمد حسـن النجفي ومرتضـى الأنصاري ومحمد حسـين النائيني. تناول النجفي مسـألة الحاجة إلى وليّ أمر يتولّـى أمور الحكم والإدارة[9]. وقام الأنصاري بتوسـيع صلاحيات «الولايـة» الخاضعة للفقيه، إلا أن النجفـي والأنصاري لم يتطرقا إلى موضوع الولاية المباشـرة للفقيه في أمور الحكم والإدارة والسلطات السياسية[10].

أما النراقي فاختلف عنهما بأنه تكلم على ولاية الفقيه في الشـؤون العامة، لكنه لـم ينادِ قطعًـا بالخروج علـى سـلطة الشـاه القاجـاري[11]. وباختصار قام النجفـي والأنصاري، من خلال نقاشـهما مدى صلاحيات نيابـة الفقيه، بالتنظير لتوسـيع الولاية الخاضعة للفقيه في أمور عدة قضائية وشرعية، لكن من دون أن يصل الأمر إلى حد تسـليم الفقيه أمـور الحكم. فالفقيه بالنسـبة إليهما كانت له ولاية تعيينية في الأمور الحسبية فحسب، لكن من دون أن تتعدى صلاحية هذه الولاية إلى شـؤون الحكم[12]. والأمور الحسبية تعرَّف بأنها الشؤون المجتمعية التي لا رقيب شـرعيًا لها يعيَّـن للنظر في أمرها. إنها أمور تقـع في منطقة الفراغ التشـريعي ولا يجـوز شـرعًا تركها مـن دون رقيب أو ولـيّ يدير شـؤونها، مثل الولاية على اليتيم أو المجنون أو أموال الغائب[13].

أدى مفهـوم الأمـور الحسـبية وفقًـا لهـذا التعريـف دورًا مهمًا في تسـهيل النقاش في شأن إقامة الحكومة الإسلامية في عصر غيبة الإمام. علمًا أن التوسع فـي تعريف مفهـوم الأمور الحسـبية الذي قام بـه النجفي والأنصـاري أدى إلى

---

(8) Arjomand, p. 15.

(9) أحمـد الكاتب، **تطور الفكر السياسـي الشـيعي: من الشـورى إلـى ولاية الفقيه** (بيـروت: دار الجديد، 1998)، ص 403.

(10) محسن كديور، **نظريات الحكم في الفقه الشيعي** (بيروت: دار الجديد، 2000)، ص 30.

(11) Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver Shi'i Community,» *Iranian Studies*, vol. 18 (1985), p. 40.

(12) كديور، ص 26.

(13) كديور، ص 18.

فتح الأبواب أمام مناقشـة دور الفقيه في الأمور السياسية وأمور الشأن العام[14]. فالذي شـغل بال الفقهاء لم يكن تسـليم مقاليد الحكم لواحد منهم، بل الجدال والتباحث في شأن أشكال الحكم مثل السـلطنة المطلقة والحكومة الدستورية، من أجـل إيجاد صيغـة تصالح بين نظريـة الغيبـة والحاجة العمليـة إلى حكومة عادلـة لا تخالـف مبادئ الشـريعة. في هـذا السـياق ظهر المـلا النائينـي الذي دافع عن المشـروطة والحركة الدسـتورية في إيـران في مطلع القرن العشـرين. والمشروطة هي الدستور الإيراني الذي حد من سلطات الشاه القاجاري وأسس لحكومـةٍ دسـتورية ولأول مجلس نواب في تاريـخ إيران[15]. وقـال النائيني في كتابه الشهير **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** إن حفظ النظام العام هو من الأمور الحسبية التي يجب القيام بها، إلا أن إدارة شـؤون حفظ النظام العـام ينبغي ألا تُودع في عهدة الفقهـاء، بل يجب أن تقـع في نطاق صلاحيـات الأمة التي تختـار النظام الصالح لها ضمن ما تجيزه الشـريعة. فالسيادة على الأمة لا يمكن أن تسلَّم إلى الفقيـه، لأنه، بحسـب النائينـي، لا يوجد أي دليل شـرعي يثبت جـواز نقل هذه الولاية إلى الفقيه. فسلطة الفقيه ثابتة في النطاق القضائي فحسب[16].

هـؤلاء الفقهـاء الذيـن يؤمنون بـأن الأمة يجـب أن تقـوم بإدارة شـؤونها، ويعطـون دورًا محـدودًا للفقيه، هـم الفقهاء الذيـن ينتمون إلى النظريـة الفكرية التي سـمّاها المفكـر الإيراني محسـن كديور «الشـرعية الإلهية الشـعبية»، ومن هـؤلاء النائيني ومنتظري في مرحلته الأخيرة وشـمس الدين. وهم في نظرياتهم يعتمدون على توسيع مفهوم الأمور الحسبية[17]. أما الفقهاء الذين يؤمنون بنظرية ولاية الفقيه العامة والمطلقة، وفي طليعتهم الخميني، فلا يعتمدون على توسيع مفهوم الأمور الحسـبية لإثبات ولاية الفقيه في الشؤون الحكومية، فصلاحيات

(14) كديور، ص 18.

(15) توفيق السـيف، ضد الاستبداد: **الفقه السياسي الشـيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسـلام الميرزا محمد حسـين الغروي النائيني** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 65-93.

(16) الكاتب، ص 403.

(17) كديور، ص 58.

الولـي الفقيه المطلقـة تتعـدى أي تعريف للأمور الحسـبية. أعلـن الخميني في نظريتـه «ولاية الفقيه» نقل صلاحيات وسـلطات الإمام الغائـب كلها إلى الولي الفقيه بما في ذلك حق إقامة الحكومة الإسلامية مكان الإمام الغائب[18].

طرح محسن كديور فكرة مفادها أن مفهوم الأمور الحسبية يحمل في داخله البذور الفكرية التي يمكن أن تشكّل الأسـس النظرية لتأسيس حكومة إسلامية، على الرغـم من تحفّظ الفقهـاء وحرصهم على أن لا يوسـعوا هـذا المفهوم بل أن يتركـوه محـدودًا في أمور فقهيـة محدودة، مثـل الولاية على الأيتـام وأموال الغائبيـن الذين يحتاجون إلى وليّ أمر يدير شـؤونهم. أمـا الفقهاء الذين جنحوا إلى توسـيع مفهوم الأمور الحسـبية ليشـمل أمورًا مثل جمع الضرائب والإدارة العامة والتنظيم المدني وحفظ الحدود، على سـبيل المثـال، فكانت حجتهم أن الله لا يمكـن أن يترك أمـورًا حيوية مثـل أمن الدولة المسـلمة واسـتقلالها من دون أي وليّ أو رقيب يدير هذه الشـؤون. يقول كديور إن الغموض في تعريف الأمور الحسبية هو الذي سمح لهؤلاء الفقهاء أن يعطوا أبعادًا حكومية وسياسية لهذا المفهوم في ظل الضغط السياسي الذي طرأ على إيران منذ العهد القاجاري وصولًا إلى القرن العشـرين والذي تمثّل بتهديدات الدول الأوروبية لاسـتقلال المجتمعات الإسلامية[19].

خلاصـة أمر هـذه النقاشـات الفقهية فـي شـأن صلاحيات الفقيـه وحدود ولايته، أنه على الرغم من هذه التطورات كلها في المفاهيم الفقهية فإن سلطة أو ولاية الفقيه بقيت محصورة في الفضاء الشـرعي والديني من دون أن تتعداه إلى الفضاء السياسـي، حيث إن لا فقيـه أعلن أن للفقهاء صلاحية التعيين لأنفسـهم سـلطات الإمـام الحكومية والرئاسـية. وبـرأي المـؤرخ أمير معزي فإن تسـيُّس العقيدة الإمامية هو نتاج مسيرة تاريخية بدأت في إيران في القرن السادس عشر. أما فقهاء القرن العشـرين الذين تبنّوا النضال السياسي وأسبغوا أبعادًا ثورية على العقيدة الإماميـة فكانوا يخلطون بيـن العقيدة الشـيعية والأيديولوجيات الثورية

(18) كديور، ص 57.

(19) كديور، ص 50-49.

الحديثة التي انتشرت في العالم الثالث إبان سنوات النضال ضد الاستعمار[20].

لفهم سياق نظرية الإمام الخميني «ولاية الفقيه العامة المطلقة» من المهم الإحاطة بالظروف التاريخية التي عصفت بإيران، والتي سمحت للمؤسسة الدينية الشيعية أن تستقل تمامًا عن الحكام الزمنيين في العصر القاجاري. فالعلاقات بين الفقهاء والحكام تدهورت كثيرًا في تلك الفترة بسبب الامتيازات الاقتصادية التي قدّمها الشاهات القاجاريون للدول الأوروبية، فساهم العلماء في التظاهرات ضد امتيازات التبغ في عام 1891 [21]. وكان لفتوى الميرزا السيد محمد حسين الشيرازي ضد استخدام التبغ وقع شديد أدى إلى إبطال هذا الامتياز[22]. إلى جانب الامتياز اغتاظ الشعب الإيراني كثيرًا من سوء الإدارة والوضع الاقتصادي المتردي جدًا وسوء استخدام السلطة من الشاهات القاجاريين على حساب المصلحة العامة[23]. أدى هذا التدهور إلى تحالف بين العلماء وتجار البازار إلى جانب المفكرين المتنورين الذين لجأوا إلى الشارع والتظاهرات مطالبين بإنشاء دستور ومجلس نواب[24]. هكذا حصلت الثورة الدستورية في إيران في عام 1905، التي عرفت بالمشروطة. وحصلت أول مرة في إيران انتخابات للمجلس الوطني الذي افتُتح في عام 1906 [25]. وأهم من دَعَمَ المشروطة بين الفقهاء كان الملا كاظم الخرساني القاطن في النجف، حتى صار يُعرف بأبي الأحرار. على أن فريقًا آخر من العلماء ناصب العداء للمشروطة وكان على رأس هذا الفريق الشيخ فضل الله النوري الذي كان الخميني من أشد المدافعين عنه وعن مواقفه في ما بعد[26].

---

(20) Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 61-62.

(21) Juan Cole and Nikki R. Keddie, eds., *Shi'ism and Social Protest* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 9.

(22) Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982), p. 73.

(23) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 41.

(24) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 36.

(25) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, pp. 44-45.

(26) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 52.

أما في ظـل الحكم البهلوي لمحمد رضا شـاه بين عامـي 1979 و1941 فكانت الأوضـاع السياسـية والاقتصادية أكثـر سـوءًا، فالتنمية غيـر متوازنة بين منطقة وأخرى، والشـرخ واسـع بيـن الفقراء والأغنيـاء[27]. حاول الشـاه محمد رضـا البهلـوي أن يحسّـن الأمور مـن خلال مـا سـمّاه «الثـورة البيضـاء» التي تضمنت تحسـين مجالي التربية والصحة وإعادة توزيع الأراضي[28]. إلا أن هذه البرامج أخفقت في تحسـين الوضع الاجتماعي وتسـببت بتنفيـر جميع العلماء بسبب سياسة التحديث الغربية. وسياسة التحديث هذه طالت مسائل شرعية كان الفقهاء في إيران يعتبرون أن لا حق للسلطات الزمنية التدخل فيها، خصوصًا بعد أن كانوا قد حققوا حيزًا واسعًا من الاستقلالية في أمورهم في العهد القاجاري . لم يكن العلماء مستعدين للتنازل للسلطة السياسية في أمور مثل النظام القضائي وإدارة الأوقاف وفي أحكام القضاء المتعلقة بالنساء والأحوال الشخصية. وكلها كانـت أمورًا قـام الشـاه بتحديثها ووضعهـا تحت سـلطة الدولـة. كان الخميني آنذاك من أشـد المعادين لسياسـة الشـاه التحديثية والسياسـة الخارجية المقربة من الولايات المتحدة وإسـرائيل . وبسبب العداء العام المستشري في المجتمع الإيراني ضد سياسـات الشاه، اسـتطاع الخميني استقطاب شـرائح مجتمعية لم تكن مُحبذة له ولنظريته السياسـية. ومن هذه الشـرائح الشـيوعيون والعلمانيون والقوميون والليبراليون إلى جانب العلماء التقليديين غير الموافقين على تدّخل العلماء في الشأن السياسي والشأن العام[29].

فـي هـذه الظـروف قامـت الثـورة الإسـلامية فـي إيران فـي عـام 1979. وأُدخِلـت نظريـة ولاية الفقيه فـي الدسـتور الإيراني حيث أسـس الخميني أول مرة في التاريخ حكومة إسـلامية على رأس دولة وطنية حديثة. لم تكن مساهمة الخميني تقتصر على هذا فحسـب، إذ أعلن أن الولي الفقيه الذي يرئس حكومة إسـلامية تصبح سـلطته نافذة على سـائر الفقهاء الآخرين[30]. وخطوة الخميني

(27) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, p. 124.

(28) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, p. 134.

(29) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, pp. 155-157.

(30) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 303.

هـذه شـكّلت ضربة قاسـية لمؤسسـة المرجعيـة. فـلا دور للمرجعيـة بعد الآن فـي ظل سـلطات مطلقة للفقيـه، وعلى جميـع العلمـاء التزامهـا. وبذلك قضى الخمينـي نظريًا علـى التعددية الفقهيـة التي كانـت موجودة في السـلطة الفقهية لدى العلماء[31]. أشـار المؤرخ الإيراني سعيد ارجمند أيضًا إلى أن سلطة الفقيه أو الولايـة الفقهية كانت قد أسسـت في المجال الشـرعي والديني فحسـب في القرن التاسع عشـر من خلال مسـاهمات المدرسـة الأصولية. والولاية الفقهية تقوم في الشـأن القضائي لا في الشـأن السياسـي. وإلى جانب ذلـك، فإن ولاية الفقيه لا يمكن أن تتركز في شـخص فقيه واحد يكـون الولي الفقيه المطلق، بل إنها تتوزع على عموم الفقهاء الجامعين للشـروط الفقهيـة[32]. لكن تبقى أهمية إنجاز الخميني في ما أشـار إليه الباحث توفيق السـيف وهـو أن الخميني أدخل مفهوم السياسة في الفقه الشيعي التقليدي وجعل نظرية السلطة الشيعية التقليدية تتكيف مع الدولة الحديثة[33].

كان العديـد من الفقهاء الشـيعة منـذ القرن التاسـع عشـر معارضين فكرة توسـيع ولايـة الفقيه وشـمولها ولايـة سياسـية كما فعل فـي ما بعـد الخميني. والسـبب في ذلـك يكمن في الـولاء الفلسـفي (العقيـدي) الذي يكنّـه الفقهاء الشيعة للإمام المعصوم الغائب. فتولّي سلطته السياسية الحكومية يعني التعدي على صلاحيات الإمام الغائب ونسف نظرية الغيبة. ولهذا فالفقهاء الكبار الذين كانوا حريصين على عقيدة الإمامة ومعصومية الإمام وعدم شـرعية أي حكومة إسـلامية لا يقيمهـا الإمـام عارضـوا أي محاولـة لتوسـيع ولاية الفقيه لتشـمل سـلطات حكومية[34]. ومن هؤلاء الفقهاء البارزين: السيد محسن الحكيم (ت 1970) الـذي كان معارضًـا تأسـيس حكومـة إسـلامية من دون ظهـور الإمام الغائـب[35]. وهنـاك المرجع الإيراني الكبير السـيد محمد كاظم شـريعتمداري

(31) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 320.

(32) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 80.

(33) توفيق السـيف، «دور الخميني في تعديل نظرية السلطة عند الشيعة،» http://talsaif.blogspot.com/2006/01/blog-post_30.html

(34) الكاتب، ص 429.

(35) عادل رؤوف، **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950-2000)** (بيروت؛ دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2005)، ص 32 - 33.

(ت 1986) الـذي انتقـد نظريـة الخمينـي، فوضعـه الخمينـي تحـت الإقامـة الجبرية[36]، كما وضع الخميني في ما بعـد آية الله منتظري (ت 2009) تحت الإقامة الجبرية أيضًا عندما قام هذا الأخير بنقد الممارسات الاستبدادية للنظام الإيراني في عام 1988. وهناك المرجع السيد أبو القاسم الخوئي (ت 1992) الذي قال بعدم جواز جمع الدين مع السـلطة الزمنية[37]. وكذلك الشيخ محمد جواد مغنية الذي سـارع في عـام 1979 إلى الـرد من لبنان علـى نظرية الإمام الخميني في كتابه **الحكومة الإسلامية**.

ثانيًا: نقد المباني الفقهية لولاية الفقيه عند شمس الدين

علـى أن أكثر من تصدى فقهيًا لنظريـة ولاية الفقيه في فتـرة ما بعد انتصار الثورة الإسـلامية في إيران كان الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن، الذي كان رئيس المجلس الإسـلامي الشـيعي الأعلى بيـن عامـي 1994 و2001. ارتكز فكره السياسـي علـى مركزية الأمـة باعتبارها مؤسسـة إسـلامية بدلًا مـن فكرة الدولة. وكان شـمس الدين مـن الفقهاء الذين اعتقدوا بـأن حماية مصالح الأمة تتأمن بقيام مؤسسـات حكومية فـي إطار الدولة. ولذلك كان مـن الفقهاء الذين اعتقدوا بمشـروعية قيام حكومة إسـلامية في عصر الغيبة على أن لا تكون هذه الحكومة الحكومة نفسـها التي سـينصّبها الإمـام الغائب، بل تكـون حكومة لها تسـمية وطبيعة أخرى. وفي هذا السـياق انشـغل شمس الدين بمسـألة سلطات الحكومة وحدودها من خلال دفاعه عن مفهوم «ولاية الأمة على نفسها» ونقده نظرية ولاية الفقيه[38] من حرصه على أن تمارس الحكومة الإسـلامية سـلطات محـدودة، مرسـومة، وغيـر مطلقـة. وبالنسـبة إليه الركن الأسـاس في تأسـيس

(36) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 223.

(37) Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' taqlid* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 6.

(38) أهـم كتابيـن عبّـر شـمس الدين مـن خلالهما عـن صيغة ولايـة الأمـة على نفسـها هما في **الاجتماع السياسـي ونظام الحكم والإدارة في الإسـلام**. وهو كان قد خصـص مخطوطة خاصة لأطروحة ولاية الأمة على نفسها إلا أنها ضاعت أو دُمرت خلال أتون الحرب اللبنانية وما لحقها من تهجير ودمار كما يروي الشيخ في كتاباته الأخرى.

الحكومة الإسلامية أو أي حكومة أخرى هو تأسيس سلطة إدارية تدير الشؤون العامة والسياسية للمجتمع السياسي[39]. وركّز شمس الدين في أبحاثه على الأحكام الشرعية والمبادئ التي تؤسس وتشرعن السلطة الإدارية بما يتناسب مع جوهر الشريعة. فهذه الأحكام تحدد للسلطة الإدارية صلاحياتها ونطاق عملها، كما تمنع أي سلطة مطلقة، وتضع حدًا لأي فائض يزيد على القدر اللازم لحفظ النظام العام وسيرورة الأمور بشكل منتظم وعادل ومنع حصول الطغيان[40]. ومن خلال نقاشه الأحكام والمبادئ الشرعية التي تحكم السلطة الإدارية أبرز شمس الدين أمرين: **الأول** هو أن السلطة الإدارية تحتاج إلى أدلّة شرعية لتبرير قيامها. الأمر **الثاني** هو أن سلطات هذه الإدارة ليست مطلقة أو شاملة بل هي محددة من خلال آليات شرعية. فهذه سلطة تقتصر على القدر المُتَيَقّن المطلوب لحماية النظام العام وحفظه فحسب، ولا يمكن التعدي على هذا الحد بأي شكل.

النطاق الذي تُمارس فيه السلطة الإدارية يقع في خانة المصلحة العامة للمجتمع السياسي وفي منطقة الفراغ التشريعي[41]. هذه المنطقة تقع حُكمًا خارج نطاق الأحكام الشرعية، ولذلك تقع تحت نطاق «الأصل الأولي» الذي ينص أن لا ولاية على البشر سوى ولاية الله. وبناءً على هذا الحكم، فإن أي ولاية أو سلطة تقام على البشر غير ولاية الله، ولاية السلطة الإدارية مثلًا، تتطلب أدلّة شرعية لإثباتها حتى تستطيع هذه السلطة الإدارية أن تقوم بتقييد سلوك البشر والتحكم به من خلال الأمر والنهي[42]. وإثبات شرعية السلطة الإدارية يتطلب دليلًا معتبرًا شرعيًا. وهذا الدليل قدّمه شمس الدين على شكل أربعة أمور شرعية، من شأنها في رأيه الحد من الأصل الأولي، وبهذا تسمح

(39) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط 7 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000)، ص 429.

(40) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 433-429.

(41) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 430.

(42) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 437.

بتثبيت السلطة الإدارية شرعيًا: والأمور الأربعة التي تكوّن الأدلة المُقيِّدة هي التالية[43]:

- الأمر الشرعي **الأول** هو شرعية تأسيس الدولة وتعيين حكومة إسلامية. ووجوب تأسيس دولة وتعيين حكومة إسلامية لا يُثبت بحد ذاته شرعية السلطة الإدارية، إلا إن شرعية هذه السلطة يمكن أن تُستَنبط عقليًا من ضرورة إدارة الشؤون العامة للمجتمع السياسي. فدليل إنشاء حكومة ثابتٌ من خلال دلالات التزامية بيّنة أن السلطة التنفيذية باعتبارها جزءًا من السلطة الإدارية يجب أن تكون قائمة. فالسلطة التنفيذية أساسية في تشكيل مؤسسة تعنى بإدارة الشأن الحياتي العام مثل التعليم والصحة وبناء الطرق وشؤون البيئة[44].

- الأمر **الثاني** هو مقدمات الواجب وهي تتمحور حول وجوب إدراك العقل وأحكامه[45]. وبهذا يتم التبرير العقلي للسلطة الإدارية باعتبارها مؤسسات تنظّم بشكل قانوني شؤون المجتمع السياسي من خلال تحديد الواجبات والممنوعات[46].

- الأمر **الثالث** هو ضرورة حفظ النظام العام للمجتمع. وهذه إحدى الواجبات الشرعية. وهو واجب كفائي يقوم به فرد من الأمة عن الباقين. وإذا لم يقم أي فرد بحفظ النظام العام فإن الإثم يقع على جميع أفراد الأمة. وواجب حفظ النظام العام لا يتطلب إجازة من القضاء بل يمكن المؤسسة تعيين خبراء أو تشكيل لجان مثل البلديات ومجالس إدارة المصالح العامة من أجل انتظام الحياة العامة في المجتمع. وهذا الأمر يُثبِت شرعية تشكيل مؤسسات اجتماعية تهتم بتأمين الحاجات الأساسية لأعضاء المجتمع[47].

- الأمر **الرابع** هو واجب القيام بالأمور الحسبية. يعرّف شمس الدين

(43) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 437.

(44) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 438.

(45) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 439.

(46) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 440.

(47) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 441-440.

الأمور الحسبية بأنها آلية تنظّم الشؤون الاجتماعية والعامة الضرورية لحفظ النظام العام وتكريس التضامن الاجتماعي، وهي أمور لا يمكن تركها من دون ولاية أو سلطة لما قد يترتب على ذلك من تداعيات اجتماعية سيئة وخطيرة. والأمور الحسبية تُعتبر من وظائف الأمة الأساسية وجزءًا أساسيًا من ولاية الأمة على نفسها. أما الشؤون الشرعية التي ليس لها وليّ أمر يدير شؤونها فتقع على عاتق الأمة كلها وتحديدًا على عدول المؤمنين. إلا أنه يُستثنى من ولاية الأمة بعض الأمور الفقهية المحددة التي تتطلب إشراف الفقهاء، مثل الولاية على اليتيم والمجنون والغائب والميت[48].

هذه هي الأمور الأربعة التي تؤمّن الشرعية اللازمة للسلطات الإدارية وفي الوقت نفسه تشكّل القيود على الأصل الأولي. وهذه الأمور الأربعة هي أدلة لُبيّة أي عقلية، لذا ليس فيها أي إطلاق أو عموم يمكن التمسك به[49]. ويستخلص شمس الدين أن مشروعية السلطة بما تقتضيه من نواهٍ وأوامر، تقتصر على الحد الأدنى من التدخل الحكومي والإداري في شؤون المجتمع من حيث سلطة الإدارة عليهم. وهذا مناقض للصلاحيات المطلقة لولاية الفقيه في الحكومة والقضاء والتشريع.

يرى شمس الدين أن الأدلة الشرعية التي تجيز إقامة الحكومة الإسلامية وفق نظرية ولاية الفقيه تشير إلى الإطلاق والعموم لأنها تسلّم كل ما للإمام المعصوم من ولايات وسلطات إلى الفقيه. لكن هذا دليل غير مُشرِّع ولا دلالة على أن الولاية تكون مطلقة في كل شيء، حيث إنها تُبطل الأصول الأولية. فالإقرار بالولاية المطلقة على كل شيء من شأنه الإبطال الكامل للأصل الأولي أن لا ولاية لأحد على أحد. أما بالنسبة إلى الدليل العقلي الذي استُخدم لنصب حكومة ولاية الفقيه المطلقة فهو لا يُشرِّع سوى لإقامة سلطة سياسية محدودة تحفظ النظام العام للمجتمع. وبالعودة إلى صيغة ولاية الأمة على نفسها، فإن الوظيفة الأولى للدولة هي سلطة التشريع التي ينوب فيها عن الدولة الفقهاء

(48) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 442.

(49) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 446.

وأهل الخبرة والاختصاص[50]. ويكون التشريع في الأمور التي لا أحكام فيها فحسب، وهي بشكل عام الأمور الإدارية والسياسية.

يشدد شمس الدين على أن للإمام الغائب صلاحيات الحكومة المطلقة بما أنه يرث كل سلطات النبي. إلا أنه في عصر الغيبة، فإن على الحكومة القائمة أن تمارس فصل السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وحيث إن نظرية ولاية الفقيه منافية تمامًا لمبدأ فصل السلطات، وجد شمس الدين أن ولاية الفقيه تُخالف مبادئ عقيدة الإمامة الشيعية ونظرية الغيبة. فالولي الفقيه يُنسب إلى شخص الولاية المطلقة المُنزلة للإمام الغائب مخالفًا بذلك النصوص الشرعية الإمامية. فوفقًا للدلائل اللفظية أي النصية التي تقوم عليها ولاية الفقيه وهي تفسير حديث عمر بن حنظلة، فالسلطة الوحيدة الثابتة في هذا الحديث هي السلطة التنفيذية[51]، أي حفظ النظام العام وهذا لا يقتضي تمركز السلطات في شخص الفقيه. وأما ما يزيد على هذه الوظيفة فليس له دليل قطعي. أما جواز إعطاء صلاحيات الإمام الكاملة فهو قائم على دليل لفظي ذي سند ظني وضعيف. ولذلك فحتى لو سلّمنا بولاية الفقيه في المجال التنفيذي فلا دليل على شمول إطلاق سلطاته في المجالات الأخرى ولا يحق له نصب حكومة مطلقة. وفي عصر غيبة الإمام فإن حفظ النظام العام يُؤمَّن بشكل أفضل من خلال فصل السلطات[52].

تابع شمس الدين نقده ولاية الفقيه بالتشديد على أن السلطة الإدارية التنفيذية لولاية الفقيه لا يمكن أن تُناط بالسلطة التشريعية، فبدلًا من السلطة التشريعية، يوجد مرجعية شرعية على رأسها الفقهاء تقوم بالإفتاء والاجتهاد لا وضع أحكام شرعية. وبحسب نظرية ولاية الأمة على نفسها، فإن السلطة الإدارية، أي التنفيذية، يجب أن تكون منفصلة تمامًا عن السلطة التشريعية.

أما في نظرية ولاية الفقيه فإن الجمع بين السلطتين في شخص الولي

(50) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 448.
(51) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 470.
(52) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 478.

الفقيه يؤدي إلى أنواع متعددة من الطغيان، أهمها الطغيان السياسي. فالولي الفقيه يقوم بالإفتاء والاجتهاد ومن ثم ينفذ اجتهاداته من خلال منصبه على رأس السلطة التنفيذية. يقترح شمس الدين لتصويب هذا الوضع أن يتخلى الولي الفقيه عن مرجعيته الاجتهادية ويلتزم فتاوى مجلس الخبراء والفقهاء الجامعين لشروط الفتوى[53]. وإلى جانب هذا فإن تنصيب مجتهد على رأس السلطة التنفيذية سوف يؤدي إلى تهميش أو إبطال فتاوى المجتهدين الباقين كلها. ففتاويهم واجتهاداتهم تصبح لزوم ما لا يلزم بمقتضى الولاية المطلقة للولي الفقيه المنصوب على رأس السلطة الإدارية[54]. السلطة القضائية أيضًا لا تقع في نطاق سلطة الولي الفقيه، فهي وفقًا لحديث عمر بن حنظلة تقع في نطاق صلاحيات الأمة وولايتها على نفسها. فوفقًا لهذا الحديث يقع عاتق تعيين حَكَم أو قاضٍ على المتخاصمين، أي على أفراد الأمة. وبحسب عقيدة الإمامة، فإن الإمام هو المُناط بسلطة تعيين القضاة. أما في عصر الغيبة، فالإمام الغائب يُعيِّن القضاة من خلال النصب العام، أي من خلال تحديد الشروط الواجب اكتمالها بالفقيه الذي يُشرف على القضاء، ولذلك لا ولاية للولي الفقيه على القضاة حتى في نظام ولاية الفقيه[55].

ثالثًا: الدولة المدنية

إن نقاش شمس الدين موضوع ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها بقي في إطار البحث الفقهي، حيث وضع دراسة فقهية أشار فيها إلى النقص في الدراسات الفقهية التي تُعنى بالشأن العام السياسي والإداري. كما أنه كان يود التعليق على أن البنى النظرية التي تقوم عليها ولاية الفقيه ليست على تلاؤم كامل مع أصول العقيدة الإمامية الشيعية ونظرية الغيبة. فعلى عكس مما يروّج له المدافعون عن نظرية ولاية الفقيه، لا يوجد إجماع بين الفقهاء الشيعة على

(53) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 458-457.

(54) شمس الدين، **نظام الحكم**، ص 457.

(55) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992)، ص 120.

مدى الحد الذي يستطيع الفقيه الجامع للشرائط أن ينوب عن الإمام الغائب. فهذه المسألة كانت ولا تزال موضوع جدل بين الفقهاء، ولم يحصل أبدًا توافق على تنزيل ولاية الإمام كلها (ومنها الولاية الرئاسية) في شخص الفقيه الجامع للشرائط.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى أن فكر شمس الدين السياسي لم يقتصر على الدراسات الفقهية فحسب، لكنه انشغل أيضًا بإسهاب بالشؤون السياسية لوطنه لبنان، محاولًا تطوير صيغ تؤمّن الإصلاح السياسي لنظام مأزوم، كما أنها تعترف بالمواطَنة المتساوية لأبناء الوطن الواحد على اختلاف انتماءاتهم الدينية. وخلافه مع ولاية الفقيه نتج ليس من فهم مختلف للدلائل الشرعية في العقيدة الإمامية الشيعية فحسب، لكن من تخوّفه أيضًا مما يمكن أن ينتج منه الالتزام بولاية الفقيه خارج حدود الدولة الإيرانية على الشيعة في أوطانهم. وبالعودة إلى الشأن اللبناني لم يطرح شمس الدين ولاية الأمة باعتبارها صيغة سياسية على لبنان، بل طرح صيغة الدولة المدنية التي تلائم التعددية الدينية للمواطنين اللبنانيين[56].

في صيغة الدولة المدنية تكون السلطة السياسية مناصفة بين المسلمين والمسيحيين بناءً على توصيات اتفاق الطائف الذي وضع حدًا للحرب اللبنانية وأُدخل في الدستور اللبناني. والدولة المدنية ترتكز على عدم إدخال الدين في السياسة[57]، لكن فصل الدين عن الدولة لا يعني من منظور شمس الدين تهميش الدين أو حصره في الحيز الخاص للحياة الفردية. فالدين في نظره يحيا عند الناس، أي في الأمة[58]. وتاريخيًا قامت الأمة بدور حيوي جدًا في حماية الإسلام والشريعة، والأمة كانت تاريخيًا متباعدة من مؤسسة الخلافة الإسلامية،

---

(56) سعود المولى، «محمد مهدي شمس الدين: مشروع الوطن والدولة،» 11 كانون الثاني/ يناير 2007، http://www.metransparent.com/old/authors/arabic/saud_mawla.htm

(57) محمد مهدي شمس الدين، **لبنان الكيان والمعنى** (بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005)، ص 98.

(58) شمس الدين، **لبنان الكيان والمعنى**، ص 96.

وبقي الحيز الديني تحت وصاية الأمة وليس الخلافة الزمنية[59]. لذلك فالأمة في العصر الحالي لا الدولة الحديثة مؤتمنة على حماية الإسلام. وبالمقابل الدولة يجب أن تحترم خيارات الناس وتؤمّن مناخًا تسود فيه حرية المعتقد وإقامة الشعائر الدينية، كما عليها أن لا تتدخل في المؤسسات الدينية[60]. لذلك كان شمس الدين من مناصري وضع الأحوال الشخصية تحت اختصاص المحاكم الشرعية وعدم السماح للدولة بتطبيق القانون المدني على مسائل الأحوال الشخصية[61].

يعلل شمس الدين جواز فصل الدين والدولة شرعًا بالرجوع إلى فكرة أن الشريعة مكوّنة من فقه عام وفقه أفراد. فقه الأفراد أو فقه العبادات يسود في المجتمع بغض النظر عن أحكام الدولة ومؤسساتها، ويحتل موقعًا رئيسًا في الشريعة، وضع أسسه النبي محمد في فترة حكمه المدينة، حيث إنه في تلك الفترة لم يحدد النبي وظائف مؤسسات الحكم والحكومة وأشكالها[62]. بل إن الأمة هي التي أقامت وحمت فقه الأفراد. أما الفقه العام، فهو الفقه الذي يُعنى بالحكومة ووظائفها ومصدر شرعية الحكومة. والفقه العام أقل شأنًا من فقه الأفراد لأنه ليس نصيًا بل خاضع للاجتهاد ويتسم بعموميته وتاريخيته، ولا يخوض بالتفاصيل، وهو كذلك وُضع لزمن غير الزمن المعاصر، بينما أحكام فقه الأفراد توقيفية، أي لا تتغير بتغير الزمان، وهي نصية، أي غير قابلة للاجتهاد[63].

خلص شمس الدين إلى أنه حتى لو افترضنا أن للإسلام الأدوات الفكرية لإقامة حكومة، إلا أن تأسيس حكومة إسلامية ليس ضروريًا لحماية الشريعة.

---

(59) محمد مهدي شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية** (بيروت: منشورات المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994)، ص 28-22.

(60) شمس الدين، **لبنان الكيان والمعنى**، ص 98.

(61) شمس الدين، **لبنان الكيان والمعنى**، ص 99.

(62) محمد مهدي شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» **منبر الحوار**، العدد 34 (1990)، ص 13-12.

(63) شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» ص 15.

فللإسلام القدرة على الازدهار خارج إطار الحكومة وفي إطار مدني[64]. والصحيح أنه يوجد متطلبات للشريعة لا تقوم إلا بقيام الحكومة مثل القضاء وتطبيق الحدود وجمع الضرائب، إلا أن هذه الوظائف يمكن أن تطبّقها أي حكومة، إسلامية أكانت أم لا، طالما هي حكومة عادلة. فطالما أن هذه الوظائف مُقامة، فلا ضرورة للحكومة التي تطبّقها أن تكون إسلامية.

على هذا، تابع شمس الدين أن الحكومة ليست موضوعًا أساسيًا من الشريعة، ولا يوجد باب خاص في الفقه يتعرض لهذا الشأن. فالأحكام المتعلقة بالحكم موجودة في أبواب كثيرة. وهذا يؤكد ما قاله عن الفقه العام في أنه لا يحوي أحكامًا مركزية أو جوهرية في الشريعة. فإن أي حكومة عادلة غير إسلامية يمكن أن تقوم بالوظائف الحكومية التي تنص عليها الشريعة. ولذلك الدولة المدنية لا تتعارض مع الشريعة. وبسبب الفصل التاريخي الذي حصل بين الأمة ومؤسسة الخلافة الزمنية، لا بأس أن يحصل فصل بين الحيز الديني والحيز الحكومي والسياسي في ظل الدولة الوطنية الحديثة.

من الواضح أن العقد الأهم من حياة شمس الدين وهو العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد ميلًا عميقًا لما يمكن تسميته «إسلامًا مدنيًا» حاضرًا بقوة في الحياة العامة والمجتمعية للناس. وفي سياق دفاعه عن الدولة المدنية أقر شمس الدين أن الحكومة الإسلامية ليست الحل الأفضل للمجتمعات الإسلامية، وليست الإطار الأفضل الذي يحمي الدين ويجعله يزدهر على صعيد المجتمع. فالإسلام ينتعش أكثر في ظل مجتمع أهلي ودولة مدنية لا تتسلّط على مؤسسات دينية أهلية[65]. وعلى هذا الأساس قام شمس الدين بدعوة الشيعة العرب إلى الانخراط في أوطانهم خصوصًا في لبنان بدلًا من الانشغال بمشاريع خاصة كما سمّاها[66]. إن دعوته الشيعة إلى الانخراط والاندماج في

(64) شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» ص 14.

(65) محمد مهدي شمس، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية** (بيروت: منشورات الغدير-المجلس الإسلامي الشيعي الإعلى، 1994)، ص 31-25.

(66) محمد مهدي شمس الدين، **الوصايا** (بيروت: دار النهار، 2002)، ص 30-27.

دولهم توافقت مع تقاربه من مؤسسات الدولة اللبنانية على الرغم من تحفّظه على النظام الطائفي. واللافت أن شمس الدين في أحاديثه الصحافية وكتاباته السياسية وخطبه لم يكن يشير إلى نظرية ولاية الأمة على نفسها، بل كان يركز على مفهوم الدولة المدنية باعتبارها إطارًا سياسيًا ملائمًا للبنان.

خلاصة

إن دفاع شمس الدين عن الحكومة الإسلامية وتبنّيه ولاية الأمة على نفسها كان نابعًا من تخوفه من إرهاصات فكر الخميني على الشيعة خارج إيران، وعلى دور العلماء المجتهدين في ظل السلطات المطلقة لولاية الفقيه. فالخميني، كما قال المؤرخ محمد قاسم زمان، كان ينظر إلى الشريعة على أنها وسيلة إلى مجتمع مثالي وليست غاية بحد ذاتها، وبناءً على هذا، الشريعة خاضعة للحكومة الإسلامية التي يرئسها الخميني وتشخيصه لمصلحة الإسلام بغض النظر إذا كان ذلك يتوافق مع اجتهادات الشريعة أم لا. ففي عام 1988 باشر الخميني بإجراءات دستورية جمعت بين سلطة الدولة وسلطة الولي الفقيه. وهذه الإجراءات أثارت حفيظة الفقهاء السنّة لأنها تؤدي تحت ذريعة تطبيق شرائع الإسلام إلى جعل الإسلام خاضعًا لأهداف الدولة وأجندتها[67]. والأمر مماثل بالنسبة إلى الفقهاء الشيعة مثل شمس الدين الذي رأى أن هذا الجمع بين الدولة الإيرانية وولاية الفقيه سوف يؤدي ليس إلى القضاء على دور العلماء والفقهاء في الاجتهاد فحسب، لكن إلى خضوع الإسلام لمصالح السلطة السياسية أيضًا.

انهمك شمس الدين، كما رأينا، بالبحث عن صيغ للحكومة الإسلامية تكون بديلة من صيغة ولاية الفقيه من أجل إنقاذ استقلالية المجتهدين عن سلطة الدولة، ولا سيما عندما يكون على رأسها وليّ فقيه، له ولاية مطلقة الصلاحيات على العباد وبقية الفقهاء.

(67) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 105-107.

المراجع

كتب

السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

رؤوف، عادل. **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950 – 2000)**. بيروت؛ دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2005.

السيف، توفيق. ضد الاستبداد: **الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

ـــــــ . **نظرية السلطة في الفقه الشيعي**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992.

ـــــــ . **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**. بيروت: منشورات الغدير – المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994.

ـــــــ . **لبنان الكيان والمعنى**. بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005.

ـــــــ . **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط. 7. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000.

ـــــــ . **الوصايا**. بيروت: دار النهار، 2002.

الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه**. بيروت: دار الجديد، 1998.

كديور، محسن. **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**. بيروت: دار الجديد، 2000.

دوريات

شمس الدين، محمد مهدي. «حول الشورى والديمقراطية.» **منبر الحوار**: العدد 34، 1990.

Books

Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London; New York: I. B. Tauris, 2004.

Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

———. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. Translated by David Streight. Albany: State University of New York Press, 1994.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

———. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.

Cole, Juan and Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al - Rāzī and his Contribution to imāmite Shī'ite Thought*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Walbridge, Linda S. (ed.). *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' taqlid.* New York: Oxford University Press, 2001.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Periodicals

Calder, Norman. «Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition.» *Middle Eastern Studies*: vol. 18, 1982.

Moussavi, Ahmad Kazemi. «The Establishment of the Position of Marja'iyyat - i Taqlid in the Twelver Shi'i Community.» *Iranian Studies*: vol. 18, 1985.

———. «The Institutionalization of Marja' - I Taqlīd in the Nineteenth Century Shi'ite Community.» *The Muslim World*: vol. 84, nos. 3 - 4, 1994.

Newman, Andrew. «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to 'Ali Al - Karaki and Safawid Shi'ism.» *Die Welt Das Islams*: 33, 1993.

القسم الثاني

تجارب في الحكم



الفصل الثامن

الحكم «الإسلامي» من دون إسلاميين
جدلية الدولة والحركة في التجربة السودانية

عبد الوهاب الأفندي

في عام 2011، نشر الإسلامي «المنشق» عمار محمد آدم مقالة انتقد فيها نظرة الإسلاميين في السودان إلى فكرة المواطَنة، مؤكدًا أن مفاهيم الرابطة الوطنية غائبة تمامًا عن فكر هؤلاء الإسلاميين وعن أدبياتهم واهتماماتهم. الإسلاميون، في نظره، يعتمدون من جهةٍ النظرة العالمية ورابطة العقيدة، انطلاقًا من مقولة سيد قطب إن عقيدة المسلم هي جنسيته، وهم من جهة أخرى يتقوقعون في إطار هويتهم التنظيمية الضيّقة، في عزلة مجيدة عن بقية طوائف المجتمع، وفي غفلة عن الهوية السودانية الواسعة[1].

ينسجم هذا التحليل في الظاهر مع المنطلقات النظرية المعهودة للفكر الإسلامي، علاوة على أنه يأتي من شخص انتمى طويلًا إلى الصف الإسلامي السوداني. يؤيد هذا التحليلَ مراقبون يقولون إن الإسلاميين يعتبرون أنفسهم

(1) عمار محمد آدم، «الوطنية ليست جزءًا من فكر الإسلاميين أو ثقافتهم،» التيار، 2011/11/19.

مسلمين أكثر منهم سودانيين[2]. لكن هذه المقولات تناقض ما خبرته شخصيًا من متابعاتي تطور الحركة الإسلامية السودانية التي كشفت ما يشبه الهوس بالهوية السودانية في الخطاب والتعاملات. يبدأ هذا من طغيان رموز الهوية السودانية ورواياتها في الإعلام الرسمي وخطاب المسؤولين، ولا ينتهي بخطاب التعبئة التنظيمي. لا يقتصر هذا على الخطاب العلني، بل يطغى كذلك حتى على مداولات ما وراء الكواليس.

على سبيل المثال، عندما دُعي زعيم الحركة الإسلامية الشيخ حسن الترابي إلى اجتماع مع مسؤولي الخارجية البريطانية في لندن في ربيع عام 1992 لمناقشة رؤية الحركات الإسلامية لمستقبل المنطقة بعد حرب الخليج، أصر الترابي على الحديث عن علاقات السودان وبريطانيا فحسب. كانت هناك أسباب عدة لاهتمام الخارجية البريطانية بآراء الشيخ الترابي في مستقبل المنطقة، خصوصًا أنه كان قد تزعم وفدًا من قادة الحركات الإسلامية العربية طاف العراق وعددًا من الدول العربية وزار إيران في مساعٍ لتجنب الحرب. إضافة إلى ذلك، استضافت الخرطوم مؤتمرات للحركات الراديكالية المناهضة للوجود الغربي في المنطقة من إسلامية ويسارية وقومية. أسِّست منظمة من هذه الحركات سميت «المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي»، وضمت أول مرة تحالفًا وحّد القوى الإسلامية والعلمانية تحت مظلة واحدة. كانت هذه التحالفات غير العادية مبعث قلق كبير للقوى الغربية، وعليه كانت هناك لهفة للاستماع إلى مهندس هذه اللقاءات في شأن رؤاه. لكن عندما افتُتح الاجتماع بأسئلة عنها، حوّل الشيخ الترابي الحديث إلى العلاقات السودانية - البريطانية، واستغرق النقاش في هذه الموضوع وقت الاجتماع كله. وبالقدر نفسه فإن الحديث في معظم اللقاءات الصحافية والعامة التي شارك فيها الترابي في تلك الرحلة تركّز بالأساس على أمور السودان[3].

---

(2) حيدر إبراهيم علي، مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين (القاهرة: الحضارة للنشر، 2011)، ص 83.

(3) عبد الوهاب الأفندي، «زيارة الترابي إلى لندن وانكشاف المشروع الإسلامي،» **القدس العربي** (آب/ أغسطس 2008)، ص 19.

أولًا: بين القومية والأممية الإسلامية

هذه التوجهات ليست مجرد مناورات سياسية، بل تكشف عن توجهات ذات جذور عميقة في معظم التشكيلات الإسلامية الحديثة على مختلف توجهاتها. فهي تستبطن لاشعوريًا (وأحيانًا بصورة متعمدة، كما في شعارَي «الجزأرة» و«التونسة») الانتماء الوطني. في خلال الثلاثة عقود الماضية، عقَد كاتب هذه السطور لقاءات مع قادة الحركات الإسلامية في معظم أنحاء العالم، من ماليزيا وإندونيسيا إلى المغرب ومن تركيا إلى نيجيريا. في كل هذه اللقاءات كان المحاور يوجه النقاش بسرعة إلى «خصوصية» البلد المعني وكيف أنه يختلف عن بقية بلاد المسلمين كلها ويسوق الحجج على ذلك، ثم ينطلق منها إلى تبرير سياسات حركته وتحالفاتها المحلية. في معظم الحالات توجد في البلد أكثر من حركة تعلن الأكثر تشددًا منها تمسُّكها بالقيم الكونية وأخوة الدين وتتهم الحركة المنافسة بأنها ليست إسلامية بحق أو أنها منحرفة عن صحيح قيم الدين.

لكن بمزيد من التدقيق، نجد أن الحركات المتشددة لا تقل ارتباطًا بالأجندة الوطنية من منافسيها. وهكذا نجد الحزب الإسلامي الماليزي أو الجماعة الإسلامية في مصر أو حركة العدل والإحسان في المغرب، وغيرها من الحركات التي واجهت الحركات الأكبر في بلدانها تحت مظلة أجندة «كونية»، لم تطور أي أجندة ذات بعد خارجي. بل حتى الحركات المتطرفة العابرة للأقطار، ومن أبرزها القاعدة وحلفاؤها مثل حركة الجهاد المصرية أو القاعدة في اليمن أو جزيرة العرب أو المغرب العربي، تتحرك في معظم الأحيان من منطلقات وطنية. ولعل أكبر دليل على هذا التوجه هو أن زعيم القاعدة أسامة بن لادن لم يعلن ثورته على الوجود الأجنبي في «جزيرة محمد» إلا بعد أن وصل هذا الوجود إلى الأراضي السعودية. ذلك أن الوجود الأميركي في «جزيرة العرب» (في البحرين واليمن ومعظم بلدان الجزيرة ما عدا السعودية) ظل قائمًا بأشكال مختلفة لسنوات قبل ذلك من دون أن يثير حفيظة بن لادن وأنصاره. فكأننا هنا أمام «قومية سعودية» تلتحف لباس الأممية الإسلامية. لعل

مـا يؤكد هذه المقولة السـهولة التـي ضحى بهـا كلٌّ من بـن لادن وحليفه أيمن الظواهـري بإمـارة الطالبـان في أفغانسـتان من أجل خـوض معاركهمـا الوطنية ضد أميركا في السـعودية ومصـر. وعلى الرغم من التبريرات «الإسـلامية» التي سيقت وقتها في شـأن الوضعية الخاصة لبلاد الحرمين أو المكانة الاستراتيجية لمصر، فإن منطق الأممية الإسلامية كان يقتضي الدفاع عن «الإمارة الإسلامية» في أفغانسـتان باعتبارها «دار الخلافة» الجديدة وبداية تأسيس الدولة الإسلامية التي يحلم بها الجهاديون. لكن أنظار الرجلين كانت معلقة ببلادهما الأصلية لا بأحلام الأيديولوجيا.

يبدو أن سـطوة الهوية التـي صاغتها الدولـة القومية الحديثـة - حتى حين توصـف هذه الهويـة بأنهـا مصطنعة أو حتـى مـن إرث الاسـتعمار - لا تقاوَم. يؤكد هذا أن الحركات الأممية الماركسية لم تستطع بدورها تجاوز هذه الهوية، فتحوّل الاتحاد السوفياتي وتوابعه في نهاية المطاف إلى إمبراطورية روسية. في منطقتنا تحولت الأحزاب القومية (حزب البعث مثلًا) إلى أدوات لخدمة أجندة حكومـات الدول المهيمنـة عليها (العراق وسـورية) وأداة من أدوات السياسـية الخارجية لهـا. في إيران أيضًـا، طغت الهوية الإيرانية على ممارسـات السـلطة وأنصار الثورة، على الرغم من خطاب الثورة الذي يؤكد البعد الإسلامي عمومًا، والشـيعي خصوصًـا، للهوية. على سـبيل المثال، نجـد أن دعم إيـران المقاومة الشـيعية في العراق لـم يترجم إلى معاملة متسـاوية للشـيعة العراقيين في إيران، حتى اضطر كثيرون إلى طلب اللجوء فـي الغرب وفي دول أخرى. وانطبق هذا على التنظيمات الإسـلامية الشـيعية التي تميزت قوميًا. على سبيل المثال، نجد أن تنظيمات الشـيعة الكويتيين انحازت من دون شـروط إلـى حكومتها ودولتها بعد غزو العـراق الكويت في صيف عام 1990، وقطعـت علاقاتها بالتنظيمات الشيعية في العراق، على الرغم من أن شـيعة العراق كانوا يرون أنفسهم ضحايا لبطش النظام العراقي.

في الحالة السـودانية أخذ التوجـه «القومي» يتكوّن مبكـرًا في فكر الحركة الإسلامية وممارساتها، وامتزج بإحساس بالتفوق والتقدم الفكري على الحركة

الأم في مصر، وتطور في نهاية الأمر إلى صراع معها. بدأ الصراع داخليًا في أول الأمر منذ أن نشأت الحركة تحت مسمى «حركة التحرير الإسلامي» في الجامعة في عام 1949، ثم ما لبثت أن انقسمت في عام 1953 إلى حركتين: **الأولى** سمّت نفسها «حركة الإخوان المسلمين» وأصبحت في ما بعد التيار الرئيس، **والثانية** أطلقت على نفسها اسم «الجماعة الإسلامية» قبل أن تغيّر اسمها إلى «الحزب الاشتراكي الإسلامي». كان أحد أسباب الخلاف هو تبنّي التيار الرئيس الأممية الإسلامية، مقابل تمسك التيار المنشق بأجندة وطنية[4]. لكن الأمور انقلبت في ما بعد، حيث تحوّل التيار الرئيس، عبر تحالفاته المحلية، إلى تبنّي الأجندة الوطنية ورفض في منتصف السبعينيات الانضمام إلى التنظيم الدولي للإخوان المسلمين. فجّر هذا الأمر معركة شرسة بين الطرفين، اكتسبت حدةً مضاعفةً في مطلع الثمانينيات حين سعى الإسلاميون السودانيون إلى بناء تنظيم دولي منافس تنضوي تحت مظلته الحركات الإسلامية في تركيا وماليزيا والباكستان، إضافة إلى التنظيمات العربية[5].

لم تنجح هذه المحاولة وقتها بسبب الحملة الشرسة التي شنها التنظيم الدولي ضدها وضد الحركة الإسلامية في السودان. ونتج من هذا الاستقطاب مزيد من التشديد على «الخصوصية السودانية»، ما أسفر عن تقوية مركّب الهوية السودانية في وجدان منتسبي الحركة. شملت الحملة تشجيع انشقاق ضد التنظيم وقع في عام 1980، فأنشئ تنظيم جديد باسم الإخوان المسلمين، أعلن فورًا انضمامه إلى التنظيم الدولي[6]. وعلى الرغم من أن التنظيم الأم احتفظ بدوره بتسمية الإخوان المسلمين (بينما كان جناح الطلاب يعمل تحت اسم «الاتجاه الإسلامي»)، فإن الحزب العلني الذي أنشئ بعد سقوط نظام النميري

---

(4) حسن مكي، **حركة الإخوان المسلمين في السودان: 1944-1969** (الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 1982)، ص 42-53.

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal, 1991), pp. 52-53

(5) المحجوب عبد السلام، **دائرة الضوء وخيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لنظام الإنقاذ** (القاهرة: مدارك، 2009)، ص 36-34.

(6) El-Affendi, p. 118.

في عام 1985 سمّى نفسه «الجبهة القومية الإسلامية»، وهو خيار له معنى، حيث تعمّد أن يجمع بين الهوية الوطنية والإسلامية، وأعلن فتح أبوابه لغير المسلمين إذا التزموا برنامجه، كما سعى إلى طرح برامج قصد منها استمالة قطاعات واسعة من الرأي العام السوداني، بما فيها الجنوب.

لكن تصاعد الحرب في الجنوب (كانت قد تفجرت في عام 1983 على خلفية قرار الرئيس جعفر النميري تقسيم الجنوب في مخالفة لاتفاقية أديس أبابا التي أحلت السلام في عام 1972) وتحوُّل الخلاف في شأن القوانين «الإسلامية» التي سنّها النميري في أيلول/ سبتمبر 1983 إلى أحد أهم محاور الخلاف، أكسبا الاستقطاب بعدًا جديدًا. فمن جهة، استخدمت الحركة التكتيكات التي أجادتها منذ الاستقلال لتمارس الضغط على الأحزاب الكبرى ذات القواعد الدينية لتضع مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على رأس الأجندة الوطنية وتغلق الطريق على المطالبين بإلغائها. ومن جهة أخرى، استغلت الحركة المخاوف التي أثارتها مطامح الحركة الشعبية في أوساط السودانيين الشماليين لتعزز شعبيتها على حساب الأحزاب التقليدية. لكنها عندما حققت الاختراق الأكبر في تاريخها لتحرز المركز الثالث في انتخابات عام 1986، لم تستند شعبيتها إلى برنامجها الإسلامي، بل إلى استثمارها مخاوف وتطلعات ما يمكن أن نطلق عليه اسم «القومية السودانية الشمالية» (مقابل «القومية الجنوبية» التي مثلتها الحركة الشعبية)[7].

ثانيًا: الانتقال إلى السلطة

يمكن أن يقال إذًا إن الحركة الإسلامية السودانية حققت اختراقها السياسي الأهم بعد أن قايضت هويتها الإسلامية (أو على أقل تقدير مزجتها) بهوية قومية (أو «شوفينية» بحسب منتقديها). وصلت إلى هذه النقطة عبر تحولات متتابعة، انطلاقًا من بداياتها بصفتها حركة طالبية صغيرة، اكتشفت بسرعة

(7) Abdelwahab El-Affendi, ««Discovering the South»: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa,» *African Affairs,* vol. 89, Issue 356 (July 1990), pp. 371-389.

قدراتها باعتبارها قوة ضغط فاعلة في مجتمع كان القادة الدينيون يتصارعون فيه على النفوذ، وكانت الدولة في طور التكوُّن. هكذا أنشأت في عام 1955 «الجبهة الإسلامية للدستور» التي نجحت بسرعة في فرض فكرة الأسلمة على الساحة السياسية، وكسبت إلى جانبها بعض الأحزاب السياسية الكبرى[8]. واجهت الحركة الإسلامية في السودان نكسة في عام 1959، حين أدينَ زعيمها المحامي الرشيد الطاهر بكر بالمشاركة (مع بعض الضباط اليساريين والقوميين!) في محاولة انقلابية فاشلة ضد حكومة الفريق إبراهيم عبود العسكرية وسجن. لكنها استعادت بعض نفوذها حينما لمع نجم أحد قادتها، حسن الترابي، بسبب دوره في الانتفاضة التي أسقطت حكومة عبود في عام 1964. في ذلك العام، خاضت الحركة المعترك السياسي تحت اسم «جبهة الميثاق الإسلامي»، وهي تحالف عريض جمع بين المتناقضات، حيث شارك فيه السلفيون مع بعض الطرق الصوفية، ولم يحقق سوى مكاسب برلمانية متواضعة (سبعة مقاعد برلمانية في عام 1965 انخفضت إلى خمسة في عام 1968). لكن الحزب نجح مع ذلك في فرض فكرة الدستور الإسلامي، فدفع هذا باليسار إلى تدبير انقلاب أيار/ مايو 1969 لقطع الطريق على هذا التوجه.

ناصب الإسلاميون نظام مايو (أيار) العداء منذ اللحظة الأولى، وشاركوا مع بقية الأحزاب التقليدية في تنظيم الاحتجاجات ضده، ودخلوا معه في مواجهات مسلحة في عامي 1971 و1976. في هذه الفترة، حقق الإسلاميون اختراقهم الأول، حيث أزاحوا قوى اليسار من قيادة الحركة الطالبية وبعض التنظيمات العمالية. حققت الحركة في هذه المرحلة أكبر اندماج في الساحة السياسية، حيث تركزت شعاراتها على دعم الحرية والديمقراطية ومناهضة الدكتاتورية، ولم تعد فكرة الأسلمة أولوية لديها. بل إن الحركة تراجعت عن

---

(8) صادق عبد الله عبد الماجد، «تاريخ حركة الإخوان المسلمين في السودان،» موسوعة الإخوان المسلمين، http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D9%86%D8%A8%D8%B0%D8%A9_%D8%B9%D9%86_%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86_%D9%81%D9%89_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86

منهجها في محاولات فرض «الانضباط الإسلامي» على الطلاب والطالبات (التصدي لمن يتعاطون الخمر أو الحفلات الغنائية... إلخ)، وتلقت نظير ذلك دعمًا من القطاع الأوسع من الطلاب. من هنا يمكن القول إن الحركة حققت اختراقها الأول بصفتها حركة «ليبرالية»، أو على الأقل ديمقراطية، تدافع عن الحريات ضد القمع والاستبداد[9].

لكن توجهات الحركة شهدت انعطافًا حادًا بدءًا من عام 1977، وهو العام الذي أبرمت فيه المعارضة بقيادة الصادق المهدي صفقة «المصالحة الوطنية» مع نظام النميري. نصت الاتفاقية على وقف المعارضة المسلحة للنظام والسماح لقادة المعارضة المنفيين بالعودة إلى البلاد وإطلاق سراح المعتقلين ومشاركة المعارضة في النظام في إطار نظام الحزب الواحد مع إطلاق مزيد من الحريات. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لم يكونوا طرفًا في الاتفاق، فإنهم قبلوا شروطه واندمجوا في النظام، واستمروا في التحالف معه حتى بعد أن قرر المهدي تجميد مشاركته عقب تأييد النميري اتفاقيات كامب ديفيد، وتردد الحزب الاتحادي الديمقراطي، الشريك الثالث في «الجبهة الوطنية»، في المشاركة حتى بعد إبرام صفقة ثانية ضمنت تنازلات أكبر من النظام.

كان هذا القرار في منزلة انقلاب جوهري في توجهات الحركة، وفي علاقاتها ببقية مكونات الساحة السياسية. انتقلت الحركة من وضع كانت تتعاون فيه مع معظم الأحزاب الكبرى، وتتنافس مع اليسار في أي الطرفين أشد معارضة للدكتاتورية، إلى حزب يتحالف مع الدكتاتورية، وتتناقض مواقفه مع مواقف معظم القوى السياسية. تعمقت المشكلة لأن قادة الحزب الحاكم لم يكونوا يثقون بدورهم في الإسلاميين، ويرون فيهم تهديدًا أكثر منهم حلفاء. وكانت الاتفاقية مع النظام تقضي بأن يحل الإسلاميون تنظيمهم ويندمجوا في الحزب الحاكم (الاتحاد الاشتراكي السوداني)، وهو ما لم يلتزمه الإسلاميون. هكذا أصبح الإسلاميون فجأة على عداء مع الجميع.

---

(9) حسن مكي، **الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها السياسي** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990)، ص 90، وعبد السلام، ص 19-16.

لكن لم تكن هـذه نهاية المطـاف، ذلك أن قـادة الحركة كانـوا قد اتخذوا في هذه المرحلة تحديدًا قرارًا سـريًا بأن يتحركوا بالسـبل كلها للاسـتيلاء على السـلطة منفردين، أو على الأقل لتكون الحركة فـي موقع القيادة في أي حكومة مقبلة. وهـذا بدوره يقتضـي أن تعـزز الحركة مكانتهـا وقدراتها السياسـية على حسـاب خصومهـا ومنافسـيها. وعليـه وضعـت الحركة فـي عـام 1978 خطة سـميت «الاسـتراتيجية العامة» كانت من ضمن أهدافها مضاعفة العضوية عشر مرات، وبناء مؤسسـات اقتصادية واكتساب خبرات في إدارة الدولة. وكانت في الخطة جوانب سرية تتعلق بالتغلغل في أجهزة الدولة والمؤسسة العسكرية[10].

كانـت خلفية هذا القرار فقـدان الثقة في الأحـزاب التقليدية وفقدان الأمل في التوافق معها؛ إذ بدأت الحركة الإسـلامية ردة فعل على مـا رأته خطرًا مثّلته التيارات العلمانية، خصوصًا اليسـار، وكانت ترى في الأحـزاب التقليدية حليفًا (غيـر متحمس في معظـم الأحيان، وغيـر موثوق فيـه غالبًا) في هـذه المعركة. تحالفـت هذه الأطراف في الصراع السياسـي والمسـلح ضد نظـام النميري في السـبعينيات، لكـن تجربة الحركة مـع هذه التحالفـات لم تكن مشـجعة، حيث كانت الشـريك الأصغـر والأضعف. طرحـت الحركة في أواخر تلـك المرحلة فكرة بنـاء كيان سياسـي موحَّد تندمـج فيه تلك الأحـزاب كلهـا، إلا أن الفكرة لم تـرُق للحلفاء، بسـبب العـداء التاريخي بيـن الحزبيـن الكبيريـن (الاتحادي الديمقراطـي المسـتند إلـى الطائفـة الختمية، وحزب الأمة المسـتند إلـى طائفة الأنصار من أتباع الحرك المهدية)، وللتخوف المحق من أن الإسلاميين يريدون أن يتخذوا من المشـروع معبرًا للتغلغل داخل القواعـد المتدينة لهذه الأحزاب. وبناء عليه، اتخذت الحركة قرارها بتوسـيع قواعدها على حساب هذه الأحزاب على الرغـم مـن قادتهـا، والتخلص من هامشـيتها عبـر بنـاء قدراتها السياسـية والاقتصادية، وحتى العسكرية.

كان هذا القرار مفصليًـا ومصيريًا في تاريخ الحركة والبلاد لأسـباب عدة،

(10) عبـد الوهـاب الأفندي، **الثورة والإصلاح السياسـي في السـودان** (لندن: منتدى ابن رشـد، 1995)، ص 48-42.

منها اعتراف الحركة بهامشيتها بصفتها حركة إسلامية، واختيارها عدم الاكتفاء بالهمة في نشر الدعوة الإسلامية لتعزيز مكانتها، بل اللجوء عمدًا إلى وسائل أخرى، منها التنظيمي (بناء «واجهات» سياسية واجتماعية، مثل المنظمات الشبابية والنسائية، والمنظمات الإغاثية وهيئات تقديم الخدمات الاجتماعية)، والاقتصادي (توسيع الحركة المصرفية الإسلامية وبناء الشركات والمؤسسات المرتبطة بالحركة)، والسياسي (بناء التحالفات الداخلية والخارجية، التغلغل في الدولة، إضعاف الحركات المنافسة...). صحيح أن بعض هذه الاستراتيجيات كان «مزدوج الغرض»، إذ إن إنشاء البنوك الإسلامية وتطويرها وتقديم الخدمات الاجتماعية للفقراء هي أهداف أيديولوجية في حد ذاتها، قبل أن تكون وسيلة لأغراض أخرى. لكن الواضح أن الاستراتيجية مثّلت اعترافًا بأن الخطاب الديني لم يعد وحده كافيًا لتحقيق أهداف الحركة. يرتبط هذا بافتراض بقاء النظام النميري في السلطة في خلال فترة العقد التي تغطيها الاستراتيجية، لأن الحركة بنت استراتيجيتها جزئيًا على استمرار تحالفها مع النظام. وهذا يعني من جهة عدم فك هذا التحالف مهما كانت الظروف، ومن جهة أخرى، الدفاع عن النظام والاجتهاد في تأخير سقوطه حتى تكتمل الترتيبات لوراثته. استتبع هذا أن دفعت الحركة ثمنًا سياسيًا غاليًا، أولًا لتمسكها بنظام استبدادي فاسد، فوق أن رئيس النظام كان يهاجم الحركة وقادتها باستمرار بصورة استفزازية، ويتعمد إهانتهم وتحقيرهم. خسرت الحركة كثيرًا من رصيدها السياسي لهذا السبب، خصوصًا في الأوساط الطالبية والشبابية والنقابية، حيث بنت هذا الرصيد في السابق على الدفاع عن الحريات والحقوق. وتحملت القيادة ذلك لأنها كانت تركّز على الأهداف السرية لهذه الاستراتيجية، وهي أهداف استتبعت بدورها إنشاء كيان سري داخل الحركة يكون المسؤول عن متابعة هذه الاستراتيجية وتنفيذها[11].

حكمت هذه الاعتبارات توجهات الحركة ووجهتها السياسية في المراحل التالية. وكان أهم آثار هذا الانعطاف تعاظم دور التنظيم السري المكلف

---

(11) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية: التطور، الكسب والمنهج** (الخرطوم: بيت المعرفة، 1992)، ص 52-35.

بالأمور المالية والأمنية والعسكرية داخل التنظيم، بحيث أطلق بعض المحللين على هـذا الكيان وصف الـ «سـوبر - تنظيم». ذلك أنه لم يكـن يخضع بطبيعته للمحاسـبة والرقابة من طرف مؤسسـات التنظيم، كما أن نشاطه كان في معظمه في الخفـاء[12]. اعترف بعض المسـؤولين لاحقًا بأنهم كانوا يخفون أسـماء من يتولى هذه الملفات حتى عن أعضاء مجلس شـورى الحركة ومعظم قادتها[13]. أما الأثر **الثاني** فكان العبء الأخلاقي الذي تحملته الحركة في الدفاع عن نظام النميري الآيل إلى السـقوط، والمنافحة عنه بالحق والباطل، لأمور لا علاقة لها بقناعات الحركة أو منطلقاتها العقائدية، بل من منطلقات ذرائعية بحت، وخدمة لبرنامج سـري لا تسـتطيع الحركة الإفصاح عنه إلا لأتباعهـا. خلق هذا الوضع الملتبس أزمة خطاب سياسـي تعقدت أكثر بالتطـورات اللاحقة، وأصبحت من أكبر مشكلات الحركة.

فـي عام 1983 اتخـذ النميري خطوة كان من شـأنها فـي الظاهر أن تخفف من إشـكالية ازدواجيـة الخطاب، إن لم تحسـمها، وذلك حين أعلـن في أيلول/ سـبتمبر من ذلك العام عن حزمة قوانين كرّسـت المرجعية الإسلامية للتشريعات كلها في السـودان. وكان النميـري قد بدأ يفصح عن توجهـات دينية منذ منتصف السـبعينيات، لكن قناعاته الدينية كانت تستند إلى فهم صوفي لا ينسجم تمامًا مع توجهات الحركة الإسـلامية الأقرب إلى الفكر السـلفي المعتـدل (وإن كان فكرًا متصالحًا مع التوجه الصوفي الغالب على إسـلام السودان). في تلك الفترة أيضًا أنشـأ لجنة لمراجعة القوانين للتأكد من انسـجامها مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وانضم حسن الترابي إلى تلك اللجنة بعد التحاقه بالحكومة في عام 1977. لكن الفكـرة التي قامت عليها تلـك اللجنة كانت التدرج في تطبيق الشـريعة والحكمة في تبنّـي القوانين وتطبيقها. ضمـت اللجنة عددًا من الخبـراء القانونيين من ذوي التوجـه الليبرالـي، وكذلك بعـض الخبـراء الجنوبيين مـن غير المسـلمين. لكن قـرارات أيلول/ سـبتمبر 1983 كانـت «ثوريـة» بـكل المقاييس، ألغـت القوانين

---

(12) الأفندي، ص 44.

(13) علـي الحـاج محمـد، «أسـرار انقـلاب الإنقـاذ يحكيهـا د. علـي الحـاج،» http://www.sudaneseoffline.net/forums/showthread.php?p=478181

القائمة وأدخلت التشريعات الإسلامية، بما في ذلك التشريعات الجنائية المشتملة على العقوبات الحدية، دفعة واحدة، من دون مراعاة لخصوصية الجنوب.

وضعت هذه الخطوة الحركة الإسلامية في موقف حرج للغاية. من جهة كانت الحركة تنادي منذ نشأتها بتطبيق الشريعة الإسلامية، وتضعها دائمًا في صلب برامجها وقمة أولوياتها. لكنها من جهة ثانية لم تكن على قناعة بصدق نيات الرئيس ولا بسلامة الإجراءات التي اتّبعها أو عواقب التسرع في التطبيق غير المدروس. وبينما سارعت قوى سياسية على رأسها حزب الأمة بقيادة الصادق المهدي وحركة الإخوان الجمهوريين بزعامة محمود محمد طه إلى اتخاذ موقف مبدئي رافض لهذه التشريعات باعتبارها مجتزأة من سياقها وتشوّه الإسلام، فإن الترابي والحركة التي يقودها تبنّيا الموقف الذرائعي الذي رأى أن يدعم هذه الخطوة على الرغم من عيوبها لتحقيق غايات أخرى من أبرزها تعبئة الرأي العام المؤيد عمومًا للتوجه الإسلامي، وإحراج الخصوم (خصوصًا الزعامات الدينية) بإظهارهم بمظهر المعارض للدين.

ثالثًا: الأسلمة من دون حركة «إسلامية»

كان المدهش في هذا كله أن الحركة كسبت رهانها جزئيًا على الرغم من الثمن الفادح الذي تكبدته من جراء سياستها. ذلك أن نظام النميري آل إلى الانهيار بسرعة أكثر مما كانت الحركة تتوقع، ولم يكن في وسعها الدفاع عنه لسبب بسيط هو أن النميري قرر ضرب الحركة أيضًا. فبعد أن تكاثف الضغط على النظام، واحتدم الصراع داخله بين تيارات متنافسة، بدأ النميري يشعر بأن الإسلاميين أصبحوا يمثّلون خطرًا على نظامه، فقرر الإيقاع بهم، بدءًا بحملة اعتقالات شملت القادة وعلى رأسهم الترابي، إضافة إلى الإقالات من المناصب الحكومية. جرت الإقالات والاعتقالات في العاشر من آذار/ مارس، بعد يوم واحد من انتهاء زيارة نائب الرئيس الأميركي جورج بوش إلى الخرطوم، وقبل أسبوعين من زيارة كان النميري يعتزم القيام بها لواشنطن، ما دفع كثيرين إلى الربط بين الحدثين.

مهما كان فإن النميـري ارتكب بهذا الإجراء الخطأ قبـل الأخير في عهده، حيث أتبعه في أواخر آذار/ مارس بقرار رفع الدعم عن السلع الرئيسة بطلب من البنك الدولـي والإدارة الأميركية. وعندما انفجـرت الاحتجاجات كان النميري قد أصبح بلا أصدقاء، ولـم يصمد نظامه إلا أقل من شهر بعد الاعتقالات.

واجه الإسلاميون بعد سقوط النظام عداوة من قطاعات واسعة من الشعب بسبب وقوفهم مع النظام حتى قبيل النهاية. لكن الحركة كان لها سندها الشعبي ومواقع نفوذ اقتصادي وسياسي وتعاطف الجيش، كما أنها عمدت إلى استثمار الوضع السياسي، خصوصًا التوتر الذي خلقه تعاظم نفوذ الحركة الشعبية لتقوية موقعها السياسي وعلاقتها بالجيش. وفي الفترة الانتقالية، تحولت إلى معارضة شرسـة لحكومة الصـادق المهدي الائتلافية قبـل أن تنضم إليهـا في صيف عام 1988.

لكن الديناميات نفسـها التي أدت إلى صعود الحركة سـاهمت بدورها في تقويض وضعها السياسـي. ذلك أن تصاعـد الحرب وارتفـاع تكلفتها في وقت كان السـودان يواجـه فيه أزمـة اقتصادية طاحنـة وتراجعًا في الدعـم الخارجي، أديا إلى تصاعد الأصوات الداعيـة إلى وقف الحرب. وعندما رفضت الحكومة مبـادرة سـلام طرحهـا زعيـم الحـزب الاتحـادي الديمقراطـي محمـد عثمـان الميرغني في تشرين الثاني/ نوفمبر 1988، اضطرت في الفترة نفسها إلى فرض إجراءات تقشفية، فانفرط عقد الائتلاف الحاكم بخروج الحزب الاتحادي منه. تبع ذلك إحجام الدول العربية عن تقديم الدعم العسـكري الضروري للمجهود الحربي، فتقدَّم وزير الدفاع باسـتقالته في شباط/ فبراير 1989. في الشهر عينه، وجهت قيادة الجيش مذكرة شـديدة اللهجة إلى رئيس الوزراء الصادق المهدي تطالبه فيها إمـا بأن يقـدِّم للجيش الدعم الـلازم لمواصلة المجهـود الحربي أو العمل بجدية لتحقيق السلام.

فهم الإسـلاميون من هذه التطـورات أنهم عـادوا إلى المربـع الأول، كما كانت الحال عشية انقضاض النميري عليهم في آذار/ مارس 1985، حيث رأوا أنهم كانوا المستهدفين بمذكرة الجيش التي وصفوها بأنها كانت عملية انقلابية.

وبالفعل فإن نتائج المذكرة كانت إسقاط حكومة المهدي وخروج الإسلاميين من الحكم بعد أقل من ستة أشهر من دخول الحكومة. وعندما أعيد تشكيل الحكومة وفق برنامج يلتزم تطبيق اتفاقية تشرين الثاني/ نوفمبر 1988 بين الميرغني وزعيم الحركة الشعبية جون قرنق، رفض الإسلاميون الانضمام إلى الحكومة، وصعّدوا الاحتجاجات الشعبية ضدها، من دون كبير نجاح... إلى أن جاء انقلاب 30 نوفمبر.

منذ البداية أنكر الإسلاميون أي علاقة لهم بالانقلاب، وكان الترابي وعدد من قادة الحركة اعتُقلوا مع بقية السياسيين. لكن معظم المراقبين اكتشفوا بسرعة أن الإسلاميين كانوا وراء الانقلاب، خصوصًا حين انضمت كوادر إسلامية وسيطة أو غير معروفة إلى أجهزة الحكم، وأيد اتحاد الطلاب الذي يسيطر عليه الإسلاميون الانقلاب في بادرة غير مسبوقة. تحمست كوادر الحركة للنظام الجديد بصورة مريبة، بينما أُقصيَتْ بقية الأحزاب وتعرضت كوادرها لمعاملة قاسية.

كُشفت في ما بعد، خصوصًا بعد الانشقاق الذي وقع في النظام في عام 1999 مع إقصاء الترابي عن مواقعه القيادية في الدولة، تفاصيل الانقلاب وهوية مدبّريه وكيف نفّذته كوادر الحركة الإسلامية في الجيش وخارجه، وكيف تولى نائب الترابي علي عثمان محمد طه إدارة الدولة من وراء ستار، قبل خروج الترابي من السجن في كانون الأول/ ديسمبر 1989 وعودته إلى تولّي الأمور في الحركة والدولة[14]. لكن في الفترة التي سبقت ذلك، كان خطاب الحركة والدولة معًا ينفي هذه الصلة، ويؤكد أن ثورة الإنقاذ الوطني كانت حركة وطنية لكل السودانيين، مبرأة من الانحياز إلى أي فئة أو حزب. واستمر هذا الإنكار وجُسد عمليًا في عام 1991 حين اقتُرح إنشاء تنظيم سياسي «غير حزبي» تحت مسمى «المؤتمر الوطني» يُعتبر جميع السودانيين أعضاء فيه

(14) عبد السلام، ص 121-106، وعبد الرحيم عمر محيي الدين، **الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى: فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة، إلى مذكرة التفاهم مع قرنق** (الخرطوم: مكتبة مروى بوكشوب، 2006)، ص 177-140.

(جرى في ما بعد، على مراحل، تحويل هذا الكيان إلى حزب سياسي بحيث أصبح الآن هو «الحزب الحاكم»).

نحن إذًا أمام مراحل متداخلة من انسلاخ الحركة «الإسلامية» من إسلاميتها وهي في طريقها إلى السلطة. المرحلة الأولى بدأت مع المصالحة مع نظام النميري في عام 1977، وتجسدت فيها القناعة بأن الحركة لن تبلغ السلطة في السودان استنادًا إلى أجندتها الإسلامية وحدها، بل لا بد من بناء أرصدة أخرى «لاإسلامية»، تتمثل بالقوة الاقتصادية والنفوذ الاجتماعي والسياسي والإعلامي والتغلغل في أجهزة الدولة. في المرحلة التالية فرضت الحركة سلطتها على البلاد عبر أجهزة الدولة، لكن مع إنكار هويتها الإسلامية، والتدثر بهوية «وطنية» جامعة، تشمل فيمن تشمل غير المسلمين.

هذا الأمر يطرح بدوره سؤالًا محوريًا: متى تصبح الحركة «الإسلامية» إسلامية إذا كانت هذه الهوية دائمًا مؤجلة أو مخفية أو خاضعة لهويات واعتبارات من خارجها؟ وأين تكمن هذه الإسلامية على أي حال؟ وهذا بدروه يقودنا إلى مفارقة أخرى، وهي أن تعريف هذه «الإسلامية» لا يكون دائمًا بيد من يدّعونها. على سبيل المثال، فإن نظام الإنقاذ عندما دأب على إنكار إسلاميته ألزمه إياها خصومه الذين ظلوا باستمرار «يتهمونه» بأنه نظام «إسلامي» يخفي هويته. ولا يمكن حل هذه الإشكالية بالقول إن النظام «إسلامي» لأنه كان يخضع لتنظيم يدعي الصفة الإسلامية، ذلك أن التنظيم المعني في هذه الحالة (الجبهة الإسلامية القومية)، كان قد حُل بالفعل وانتهى وجوده مع بداية نظام الإنقاذ. ينسحب هذا الوضع على منظمات أخرى تُدمغ بالإسلامية على الرغم من أنفها، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا وبعض منظمات المسلمين في الغرب (المجلس الإسلامي البريطاني، أو منظمة «كير» في الولايات المتحدة)، وهي منظمات تُتهم من بعض خصومها بأنها واجهات لمنظمات إسلامية على الرغم من إنكارها ذلك. إذًا هذه الهوية كثيرًا ما تكون في عين الرائي، بحسب التعبير الإنكليزي.

هذا الوضع يلقي بعض الضوء على إشكالية صعوبة تحديد ملامح الظاهرة

الإسـلامية الحديثة ووضع تعريف لهـا[15]. ذلك أن أي محاولـة لضبط التعريف تصطدم بإشـكالية أن الظاهـرة موضع صراع وتجاذب من أطـراف عدة، كلّ يريد فرض المفاهيم من وجهة نظره[16]. هناك حركات تدعي هذه الصفة وأخرى تتبرأ منها وثالثة تنافس عليها وتنكرها على سـواها. وترجع هذه التباينات والتجاذبات إلى ظروف نشـأة الحركات ومراحل تطورها كذلـك. فلهذه الحركات جذور في تقاليـد حركات الإصلاح الإسـلامي التقليدية، كما أن بعضها لا يزال يتشـبه بها. لكنها تعتبر في الوقت نفسـه نتـاج الحداثة وردة فعل تجاه بعـض مظاهرها. أدى هذا بدوره إلى تداخلها مع بعض مظاهر التحديث الأخرى، مثل نشـأة الحركات القومية أو المقاومة المنظمة للظلم أو النفوذ الأجنبي.

على سـبيل المثال، نجد أن جذور الحركات الإسـلامية الحديثة تعود إلى تيـارات مثل تلـك التي ارتبطت بشـخصيات جمـال الدين الأفغانـي (1838 - 1897) وتلميـذه محمد عبـده (1849 - 1905)، وهي تيارات اسـتلهمت في بداياتهـا تقاليد الإصلاح، لكنها سـرعان ما ميزت نفسـها منهـا بتبني أطروحات وهمـوم حداثية. الأفغانـي مثـلًا كان مهمومًا بمواجهـة الإمبرياليـة الحديثة وما رآه من خطرهـا الكبير على الأمة الإسـلامية، ولهذا سـعى إلى تجييش مشـاعر المقاومـة وتعبئتها ضد الاسـتعمار. لكنه لـم يكتفِ في مجهوداتـه بربط النهضة الضروريـة بإصلاح الفكر الديني، بل كان يسـتخدم الشـعور القومي في التعبئة، فيذكّر المصريين مثلًا بأمجادهم السـابقة على الإسـلام، ويستنهض همم الهنود باسـتذكار إنجازات الحضـارة الهندية. لـم يكن كذلك يكتفي بتدريس الشـباب النصوص الدينية التقليدية، بل ينبههم إلى نصوص ابن خلدون، ويسـعى كذلك إلى استلهام بعض مصادر الفكر الغربي الحديث[17]. شارك عبده أستاذه همومه

(15) Mehdi Mozaffari, «What is Islamism? History and Definition of a Concept,» *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, no. 1 (2007), pp. 17-23.

(16) Abdelwahab El-Affendi [et al.], *Islamic Movements and Their Impact on Stability in the Arab World* (Abu Dhabi: Emirates Centre for Strategic Studies, 2003), pp. 5-11.

(17) Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»*, Including a Translation of the «Refutation of the Materialists» from the Original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 17-23, and pp. 53-71.

ومناهجه في بادئ الأمر، إلا أنه رأى في وقت لاحق ضرورة التركيز على التربية وإصلاح الفكر والمؤسسات الدينية بدلًا من التعبئة السياسية. يعود هذا من جهة إلى خلفية عبده باعتباره عالمًا أزهريًا، وانشغاله بالمستوى المتدني لمؤسسات التعليم الديني، ومن جهة أخرى إلى النتائج الكارثية للنشاط السياسي، كما حدث لثورة عرابي، واعتقاد عبده بأن الأمة لم تنضج بعد حتى تنهض للأخذ بحقوقها[18]. سار رشيد رضا جزئيًا على نهج أستاذه محمد عبده، لكنه سرعان ما انخرط في النشاط السياسي وشارك في الثورة العربية الكبرى ضد الدولة العثمانية.

أما الحركة الإسلامية الحديثة التي انبثقت على يد حسن البنّا، فكانت أول من تبنّى أساليب التنظيم الحديث لبناء حركة دينية - سياسية. كان البنّا شخصيًا مدفوعًا بدوافع دينية مباشرة وذات طابع شخصي. صحيح أنه كان مثل غيره مهمومًا بالشأن العام، ومشغولًا بضرورة إنهاء الاستعمار الغربي لديار الإسلام. لكن الدوافع المباشرة التي ساقها في مذكراته لتحركِه كانت ما لمسه من طغيان الثقافة والعادات الأجنبية على الشارع المصري وتراجع التدين. لهذا كان تركيز البنّا في الفترة الأولى من دعوته على الوعظ والإرشاد الديني والتربية الشخصية لأتباعه[19]. لكن الديناميات الداخلية للحركة (تنامي العضوية ودخول الشباب المتعلم إلى صفوفها) والتطورات السياسية والاجتماعية (الصراع مع اليسار والوفد، تصاعد المواقف والتحركات المطالبة بإنهاء الاستعمار، تداعيات الحرب العالمية، وغيرها) دفعت بالحركة إلى ولوج المعترك السياسي والتأثر بدينامياته وتقلباته. على سبيل المثال يؤكد أحد قادة الحركة في تلك الحقبة أن تحول الحركة من هيئة وعظ وإرشاد ديني من بين عشرات الحركات المماثلة والمنافسة، إلى حركة جماهيرية كانت له علاقة مباشرة بتبنيها القضية الفلسطينية في منتصف الثلاثينيات؛ إذ كانت قلة تلتفت إلى مواعظ ممثلي

---

(18) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار المنار، 1931)، ص 266-261.

(19) حسن البنا، «مذكرات الدعوة والداعية»: http://www.ikhwanonline.com/Data/2009/7/19/daawa.pdf

الحركة وخطبهم قبل ذلك، لكن الأمر تغيّر تمامًا عندما بدأت الحركة تدعو إلى نصرة فلسطين[20].

في المقابل، نشأت الحركة الإسلامية الكبرى الأخرى، وهي «الجماعة الإسلامية» في الهند، منذ البداية في إطار حراك قومي، بدأ مع بروز «حركة الخلافة» مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وهي حركة أطّرت الشعور القومي لمسلمي الهند، وانتهت في الثلاثينيات إلى إنشاء «الرابطة الإسلامية» التي انشقت عن «المؤتمر الوطني الهندي»، ثم إنشاء دولة باكستان. اتخذت «الجماعة الإسلامية» منذ نشأتها في عام 1941 موقفًا مناهضًا للرابطة الإسلامية خصوصًا ولمفهوم القومية عمومًا، وركّزت على عالمية الإسلام ورسالته[21]. يمكن هنا أن يقال نظريًا إن حركة الإخوان في مصر تأثرت في نشأتها بالمشاعر والتوجهات القومية، بينما كانت الجماعة الإسلامية في نشأتها معادية لهذه المشاعر. تأثر سيد قطب في ما بعد بفكر الجماعة الإسلامية، وسعى إلى دمج أطروحاتها في خطاب حركة الإخوان، لكن من دون كبير نجاح.

لعل من المفيد إضافة جملة اعتراضية هنا، وذلك في ظل الترويج الواسع لمقولة أن أفكار سيد قطب هي التي مهدت لحركات العنف الديني الذي بلغ أوجه في ظهور تنظيم «القاعدة»[22]؛ إذ لا يوجد سند نظري ولا عملي لهذه المقولة المبتذلة. نظريًا فإن أطروحات المودودي - قطب لا يمكن أن تبرّر اللجوء إلى العنف، بل الأصح أن يقال إنها تبرر السلبية والإرجاء. فهي تقول إن الأمة تعيش عصرًا يضاهي العصر الجاهلي، كما كانت الحال في الحقبة المكية من الدعوة الإسلامية، وهي فترة لم يشرَّع فيها الجهاد، بل كانت الدعوة والصبر هما الوسائل المتاحة. ولا يجوز الشروع في الجهاد ما لم تقم دولة إسلامية

(20) محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ** (الإسكندرية: دار الدعوة، 2004)، ص 96.

(21) أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي** (القاهرة: دار الأنصار، 1979)، ص 2 - 12.

(22) Paul Berman, «The Philosopher of Islamic Terror,» *The New York Times Magazine*, 23/3/2003, Available at: http://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html?pagewanted=all&src=pm

كما كانت الحال في العهد المدني. عمليًا فإن الجماعة الإسلامية وفروعها في شبه القارة الهندية لم تلجأ إلى العنف في أي حقبة من تاريخها، على الرغم من تبنّيها هذه الأطروحات بالكامل.

لكن الأهم في ما يخص موضوعنا الحالي هو أن الجماعة الإسلامية، على الرغم من أطروحاتها المناهضة للقومية، فإنها تبنتها عمليًا. وعلى الرغم من معارضة المودودي حركة باكستان، انتقل وقادة الحركة إلى الباكستان، واندمجت الحركة في الحراك السياسي داخلها، وتبنّت أطروحات النخبة السياسية الباكستانية، خصوصًا في ما يتعلق بالنزاع مع الهند على كشمير. ولعل اللافت أن فروع الحركة في بقية بلدان شبه القارة اتخذت طابعًا «قوميًا» مستقلًا. الاستثناء الظاهري الوحيد هو الحركة في بنغلادش، حيث اتخذت موقفًا معارضًا من حركة استقلال بنغلادش. لكن التأمل الأعمق يكشف أن التوجهات القومية (الباكستانية في هذه الحالة) هي التي حكمت تصرفات الجماعة الإسلامية البنغالية، متمثلة في انحيازها إلى حكومة الباكستان، على الرغم من أنها كانت حكومة عسكرية علمانية، ضد تطلعات أهل إقليم البنغال في العدالة والمساواة في بلد إسلامي. وشمل هذا الانحياز السكوت على ممارسات بشعة، شملت القتل الجماعي والاغتصاب وغير ذلك من الفظائع في حق المسلمين. فنحن إذًا أمام الشوفينية القومية في أبشع صورها، لكن تحت غطاء «إسلامي» مزعوم.

رابعًا: في الحالة السودانية

بالعودة إلى تأمل الحالة السودانية نجد أنها في البداية جسدت ردة فعل عفوية للمتدينين (من أبناء الأقاليم في الغالب) ضد ما رأوه تحللًا من قيم الدين، بل معاداة لها واستهتارًا بها من طرف بعض القطاعات الحديثة، خصوصًا في الوسط الطالبي. ارتبط هذا بالعداء للتيارات اليسارية في الوسط الجامعي. لهذا السبب فإن التركيز كان على إقامة الشعائر الدينية من جهة، ومناهضة الشيوعية في المجال السياسي من جهة أخرى. لكن حتى في هذه المرحلة، انقسمت

الحركة إلى ثلاثة تيارات: **الأول** ارتبط مباشرة بحركة الإخوان المصرية، **والثاني** ركّز على الساحة السودانية على الرغم من استخدامه اسم الإخوان المسلمين، أما **الثالث** فاهتم بالقضية الاجتماعية وسمى نفسه في ما بعد الحزب الاشتراكي الإسلامي[23]. لكن الغلبة كانت في النهاية للتيار الوسطي الذي زاوج بين التوجهات الدينية والهوية الوطنية السودانية، ثم تطور الأمر في السبعينيات والثمانينيات، كما أسلفنا، بحيث تبنت الحركة عمليًا توجهات المنافحة عن «القومية السودانية الشمالية» ضد التحديات التي واجهتها من الجنوب أولًا، ثم من بعض نواحي «الهامش» (الغرب والشرق و«الجنوب» الآخر) في مراحل لاحقة.

أخذت هذه التوجهات تتبلور بعد توقيع اتفاقية أديس أبابا للسلام في عام 1972، وهي الاتفاقية التي أنهت الحرب الأهلية التي كانت مشتعلة في الجنوب منذ عام 1955 ومنحت الجنوب حكمًا ذاتيًا. عززت الاتفاقية سلطة الرئيس النميري ونظامه، **أولًا** بسبب الدعم الدولي القوي من الغرب ومن دول الخليج، **وثانيًا** بسبب تحوّل الجنوب ثقلًا سياسيًا وعسكريًا داعمًا للنظام داخليًا. تزامن هذا مع تراجع اليسار، الخصم التقليدي للإسلاميين، ما جعل الاهتمام يتجه إلى الجنوب باعتباره العائق الأكبر أمام جهد إسقاط النظام واستعادة الديمقراطية من جهة، وأمام المشروع الإسلامي من جهة أخرى. كانت الحركة حتى تلك الفترة تشارك النخبة الشمالية في قناعتها بأن أزمة الجنوب مفتعلة، وأنها نتاج تحريض خارجي ومفاهيم خاطئة عند النخبة الجنوبية وستنتهي حتمًا بمجرد وقف التحريض وتوضيح الحقائق. فوق ذلك فإن الحركة الإسلامية كانت ترى في الجنوب أرضًا بكرًا للدعوة الإسلامية، وتعتقد أن دعم مسلمي الجنوب ونشر الإسلام هناك سيحلان مشكلة صراع الهوية بين الشمال والجنوب. لهذا لم تبدِ الحركة وقادتها قلقًا من دور الجنوب، بل إنه في مداخلة قام بها حسن الترابي في الندوة الشهيرة عن قضية الجنوب في أيلول/ سبتمبر 1964، التي كانت أحد عوامل تفجير ثورة تشرين الأول/ أكتوبر التي أسقطت النظام العسكري (لأن

(23) محمد أحمد، «حركة الإخوان،» ص 51-50.

الحكومة حظرت الندوات مباشرة بعد ذلك، وأدت محاولات فرض الحظر إلى مقتل طالب وتفجر الثورة)، اعتبر التمرد العسكري في الجنوب ردة فعل طبيعية على قمع النظام. وأدى الترابي دورًا محوريًا في مؤتمر المائدة المستديرة الذي سعى إلى التوصل إلى حل سلمي للصراع في الجنوب، وأحرز تقدمًا لا بأس به في هذا الاتجاه. لكن عوامل التوتر كانت ماثلة مع ذلك، إذ إن القادة الجنوبيين في البرلمان اعترضوا على محاولات اعتبار الإسلام مصدرًا للتشريع، كما اعترضوا على تضمين الدستور مواد تتحدث عن الهوية العربية للسودان[24].

لكن بعد اتفاقية أديس أبابا، خصوصًا بعد إخفاق الانتفاضة الشعبية ضد نظام النميري في عام 1973، ثم إخفاق المحاولة الانقلابية التي قادتها المعارضة انطلاقًا من ليبيا في عام 1976، ومساهمة الجنوب في إفشال تلك المحاولة، لم يعد هناك مناص من تناول «المسألة الجنوبية». جرت مداولات متعمقة داخل الحركة في وضع الجنوب، وطُرحت فكرة السماح للجنوب بالانفصال حتى تتسنى إزالة العقبة التي يمثلها من أمام المشروع الإسلامي. إلا أن هذا الطرح رفض، وجرى التمسك بوحدة السودان، على أن تُمد الجسور في اتجاه الجنوب مع طرح سياسات تساهم في حل مشاكل الجنوب في إطار السودان الموحَّد[25]. وضعت الحركة بعض الخطط العملية في هذا المجال، وساهمت في إنشاء منظمات مثل منظمة الدعوة الإسلامية والمنظمة الإسلامية للإغاثة التي نشطت في الجنوب، إضافة إلى تشجيع قيام مؤسسات مثل هيئة مسلمي جنوب السودان.

تصاعد التوتر بين الإسلاميين وممثلي الجنوب داخل نظام النميري بعد المصالحة الوطنية، خصوصًا في شأن محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية التي ابتدرها النميري. إضافة إلى ذلك عقد الإسلاميون تحالفات مع المعارضة الداخلية للحكومة الإقليمية في الجنوب، ولا سيما بين الاستوائيين، وأيدوا

---

(24) El-Affendi, *Turabi's Revolution*, p. 148.

(25) التيجاني عبد القادر، «التنظيم والقبيلة ... وأشياء أخرى،» 9/ 2/ 2009، http://shmbata.blogspot.co.uk/2009/02/blog-post_6811.html

مطالـب هـؤلاء في تقسـيم الجنـوب لضمـان مزيـد مـن اللامركزيـة. وكما هو معروف، فإن قرار إعادة تقسـيم الجنوب ثلاثة أقاليم فـي حزيران/ يونيو 1983 ساهم في تصعيد المواجهة العسـكرية التي تفجرت في الشهر السابق وتحويلها إلـى حـرب أهليـة. تصاعـد الاسـتقطاب بعـد إعـلان تطبيـق قوانيـن الشـريعة الإسلامية واشتراط الحركة الشعبية إلغاءها شرطًا لوقف القتال، وهو ما عارضه الإسلاميون.

كان الموقف الإسـلامي معزولًا نسـبيًا، لأن معظم القوى السياسية كانت تحبذ الوصـول إلى تسـوية تنهي الحرب فـي الجنوب، حتى لو على حسـاب إلغـاء القوانيـن «الإسـلامية» التي كانـت الأغلبيـة تراهـا معيبة فـي مضمونها وطريقة فرضها، ومشـبوهة الدوافع. لكن الإسـلاميين أصروا علـى عدم إلغاء القوانين إلا إذا استُبدلت بقوانين أخرى ذات مرجعية إسلامية تخلو من عيوب الأولـى، وظل هـذا الموقف معزولًا من جهـة ومؤثّرًا من جهة أخرى، بسـبب افتقـاد القادة الجرأة لمعارضته بصورة مباشـرة. إلا أن هـذه العزلة ضعفت مع بدايـة تحولات في الـرأي العام إزاء ما رآه البعض تشـددًا فـي مواقف الحركة الشـعبية ورفضهـا التعاون مع الحكومـة الانتقاليـة. زاد التوجس بعـد محاولة انقلابية فاشلة في أيلول/ سبتمبر 1985 قامت بها عناصر قيل إنها كانت مؤيدة للحركة الشـعبية. ثم وصل التوتر قمته بعد أن شـنت الحركة الشعبية هجمات على مناطق في شـمال السـودان (في كردفان ودارفور والنيل الأزرق)، فاعتبر هذا تصعيدًا غير مبرر. وبدأ مواطنو شـمال السـودان أول مرة يتخوفون من أن تنقلب موازيـن الصـراع وأن تتمكن الحركة الشـعبية من السـيطرة على البلاد كلها بالقوة.

اسـتثمرت الحركة الإسـلامية هـذه المخـاوف لتعزيز موقعها السياسـي، وذلـك بإعـلان وقوفهـا خلـف القـوات المسـلحة، وتصويـر بقيـة الأحـزاب المنافسـة بأنها إما متواطئة مع الحركة الشعبية (اليسـار)، أو عاجزة عن حماية البلاد من مخططاتها. كانـت نتيجة هذا الوضع أن أصبحـت الحركة جزءًا من تحالـف عريض يمثّـل تيارات إسـلامية وعناصر فـي الجيـش والأمن وبعض

القبائل العربية في مناطق التماس، إضافة إلى تيارات سياسية أخرى تشاركها هذه المواقف[26].

خامسًا: السلطة وتحولاتها

كانت هذه هي تحديدًا التركيبة التي على أساسها اتخذت الحركة قرار استلام السلطة في الثلاثين من حزيران/ يونيو 1989، حيث كانت هناك مخاوف في عقب مذكرة الجيش من أن تخسر الحركة مكاسبها كلها وتعود إلى نقطة الصفر، إن لم يكن دون ذلك إذا أصبحت من جديد ضحية للاعتقالات والمطاردة. وعليه قامر القادة بكل شيء، واختاروا طريق الانقلاب العسكري. لكن هذه الخطوة بدورها كرّست دور المؤسسة السرية، أو الـ «سوبر - تنظيم» باعتبارها الجهاز القيادي الأول، إن لم يكن الأوحد، خصوصًا بعد حل مؤسسات التنظيم الأخرى. هكذا اختصرت الحركة الطريق التي سلكتها حركات سياسية وصلت إلى الحكم ثوريًا أو انقلابيًا، ثم سقطت في نهاية المطاف في براثن أدواتها الضاربة. استغرق تحوّل السلطة من الحزب الشيوعي ولجنته المركزية إلى يد جوزف ستالين منفردًا مع جهاز استخبارات أكثر من عقد من الزمان في عقب وفاة لينين، بينما تحقق ذلك في بضع سنوات في العراق بعد انقلاب تموز/ يوليو 1968، وإحكام صدام حسين، مسؤول تأمين الحزب، قبضته على الحزب ودولته. أما في الحالة السودانية، فلم تكن هناك حاجة إلى صراع، لأن هياكل الحزب أُقنِعت بحل نفسها وتفويض سلطاتها كلها إلى الأمين العام (الترابي) الذي اعتمد من جهة على أجهزة الدولة، خصوصًا الأجهزة الأمنية، في إدارة الشؤون السياسية، ومن جهة أخرى، بذل محاولات لبناء كيان سياسي فضفاض بديل، كان في معظم الوقت محدود السلطات، أو غير محدد المهام.

في المرحلة الأولى، قرر إنشاء المؤتمر الوطني كيانًا جامع لكل السودانيين، لكن من دون صلاحيات أو مهمات سوى انتخاب نسبة من

(26) El-Affendi, «Discovering the South,» pp. 383-385.

نـواب البرلمان، وهـو برلمـان محـدود الصلاحيات فـي كل حال. فـي مرحلة لاحقة، وابتداء من عام 1996، أعيدَ صوغ المؤتمر في شـكل كيانٍ شبه حزبي، واختيرت شـخصية دينامية (غـازي صلاح الدين) لقيادته. وبعـد عامين آخرين، أعطي الحزب صلاحيات أوسـع، وكُلف الترابي بأمانته العامة، والرئيس البشير برئاسـته (الشـرفية) ورئاسـة مكتبه السياسـي. مهدت هذه الخطـوة لتاليتها التي جاءت في عام 1998، بعد إقرار دسـتور جديد يسـمح بتعـدد الأحزاب، فعُمد المؤتمر الوطني حزبًا.

لكن هذه الترتيبـات التنظيمية لم تخفِ أزمة الغياب الجوهري للمؤسسـية في ظل هيمنة التنظيم السـري والصراع المكتوم على السـلطة بين مكوّنات هذا التنظيم، وبينـه وبين الدولة. نظريًـا، وإلى حد كبير عمليًا، كانت السـيطرة التامة على التنظيم السـري بيد الأمين العـام (الترابي)، وعدد قليل من مسـاعديه، من أبرزهـم نائبه طه. لكـن بعض التطـورات، من أبرزهـا اعتقال الترابـي الصُوَري لمدة ستة أشهر بعد الانقلاب، ثم تعرُّضه لاعتداء في كندا في أيار/ مايو 1992 كاد يفقده حياته، وأقعده لأشـهر عن ممارسة مهماته، تسـببا في انتقال تدريجي لمركـز الثقل في اتجـاه نائب الأمين العـام. نتجت من هذا الوضـع توترات بين مركـزي صنع القـرار عقّدت التوتـر الذي كان سـائدًا أصلًا بين مؤسسـة الدولة الظاهرة والتنظيم السـري. كان الترابي يصر علـى إدارة الدولة من خارجها وأن يكون رئيسًـا على الرئيس وحكومةً فـوق الحكومة. وإذا كان هـذا الأمر مقبولًا باعتباره ترتيبًا موقتًا في فترة الحماسة الأولى للتغيير، فإنه بدأ يتحول إلى إشكال بسـبب تعقيد مهمات الدولة، وتداخل علاقاتها بالمجتمع والخارج. ولا يمكن أن يكون دولاب الدولة دائمًا في حالة انتظار لقرارات تأتي من خارجه أو، وهو الأسوأ، أن يشهد نقض قراراته، خصوصًا حين تُتخذ على أعلى المستويات، أو حين تتضمن اتفاقات أو تعهدات لجهات خارجية.

كان هـذا التوتـر علـى أشـده فـي مجاليـن: السياسـة الخارجيـة والمجال العسـكري. خارجيًا كانت أجهزة الدولة تميل إلى سياسـة أكثـر براغماتية، بينما كان الترابـي يتبنـى سياسـة راديكاليـة تعقّـد العلاقـات بالخـارج. في مـا يتعلق

بالمجال العسكري، كانت الحكومة تحبذ دعم الجيش والاعتماد عليه وتعزيز دوره، بينما كان الترابي يفضل الاعتماد المتزايد على الميليشيات والتعبئة الشعبية ويكثر من انتقاد أسلوب عمل الجيش. أخذ نائب الرئيس ومعه المؤسسة الأمنية يميلان إلى النهج البراغماتي، خصوصًا بعد أن انتقل طه أول مرة إلى صفوف الحكومة حيث عُين وزيرًا في عام 1993.

في محاولة لمعالجة الاستقطاب المتزايد، جرت محاولة لاستيعاب الترابي في صف الدولة بإقناعه بتولّي رئاسة البرلمان بعد انتخابات عام 1996 البرلمانية والرئاسية. لكن هذه المناورة لم تحقق الغرض المرجو، لأنه لم يتوقف عن التدخل في العمل التنفيذي، بل إنه فوق ذلك اتخذ من البرلمان منبرًا لتدخلات إضافية في عمل الحكومة. وعليه تفتقت ذهنية ما يمكن أن يطلق عليه اسم «جناح الدولة» في التنظيم السري عن فكرة جديدة، تمثلت بإقناع الترابي بالتخلي عن رئاسة البرلمان والتفرغ لقيادة الحزب. لكن هذه الخطة أخفقت حين تعجّل ذلك الجناح فتقدّم باقتراح في اجتماع مجلس شورى الحزب في خريف عام 1998 يهدف إلى تقليص صلاحيات الأمين العام للحزب وتعزيز سلطات الرئيس. استند هؤلاء إلى لائحة الحزب التي تمنح أي عشرة أعضاء من مجلس الشورى حق تقديم مقترحات بتعديل اللائحة، وطُرحت «مذكرة العشرة» كما عرفت في ما بعد، تعديلات تحد من صلاحيات الأمين العام للحزب[27].

فجّرت هذه المذكرة الصراع وأخرجته إلى العلن، حيث غضب الترابي وأنصاره لأن التعديلات كانت قد أُعدت سرًا، وبدا بوضوح أن الرئيس وأنصاره كانوا على علم بها وتبنّوها بحماسة. غضب الترابي أكثر لأن مجلس الشورى أجاز المذكرة بأغلبية كبيرة ضد رغبته المعلنة، فأعلن الحرب على خصومه، بداية برفض الاستقالة من رئاسة البرلمان. في عام 1999، أعاد

(27) محيي الدين، **الترابي والإنقاذ**؛ عبد السلام، **دائرة الضوء وخيوط الظلام**، ص 364 - 392، والأفندي، «الحركة الإسلامية السودانية والعودة إلى مربع الصفر مرتين،» **القدس العربي**، 27/ 6/ 2006، ص 19.

الترابي صوغ الحزب عبر انتخابات قاعدية حشـدت مؤيديه لمؤتمر ضخم أذاق فيه منافسيه الهزيمة، حيث لـم يُنتخب أي من معدّي مذكرة العشرة إلى المكاتب القياديـة. تحرك الترابي، مسـلحًا بهذا الدعـم، إلى اسـتخدام البرلمان للحد من صلاحيات الرئيس. رد الرئيس في كانون الأول/ ديسـمبر 1999 بحل البرلمان وإعلان حالة الطوارئ، ثم ثنّى في أيار/ مايو 2000 بحل أمانة المؤتمر الوطني، فتحول الترابي إلى المعارضة[28].

سادسًا: نهاية تجربة؟

رأى كثيـرون مـن المراقبيـن والمعلقين فـي تفجّـر الصراع داخـل النظام ومآلاته مرحلة فاصلة، مثّلت سـقوط «الجمهورية الإسلامية الأولى» في العالـم الإسـلامي، وانهيـار الحركـة الإسـلامية السـودانية وتفككهـا[29]. وهـي مثّلت كذلك «سـقوط المشـروع الحضاري» الذي بشّر به الإسـلاميون في السـودان، وكشـفت الخواء الفكري والإفلاس الأخلاقي لأصحاب ذلك المشروع. ذلك أن أعضاء الحركة حين غامرت بالقفز إلى السـلطة «جعلوا من السودان مختبرًا أو معملًا لإجراء تجربة حكم إسلامي أو مشروع حضاري إسلامي من دون أن يملكوا رؤية فكرية واضحة ولا كوادر مؤهلة لتطبيق تغييرات إسلامية معاصرة في بلد شديد التعقيد بسبب تنوعه الثقافي ومساحته وموقعه الاستراتيجي»[30]. يعكس هـذا الوضع جـذور الحركة الإسـلامية ونشـأتها، حيـث أدت خياراتها المبكرة إلى أن تصبح «حركة إسلامية محافظة ورجعية، حصرت كل مشكلات البلاد في محاربة الشـيوعية وفي الدستور الإسـلامي، ولـم تكن التنمية والتقدم الاقتصادي والرفاهية والعدالة الاجتماعية التي ركّز عليها إسـلاميون مثل سـيد قطب من همومهـا، ولـم تهتم بالوحـدة الوطنية والتنوع الثقافـي وبالتالي قضية

---

(28) عبد السلام، ص 433-427.

(29) Abdullahi A. Gallab, *The First Islamic Republic: Development and disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2008), pp. 129-55.

(30) حيـدر إبراهيم علي، **سـقوط المشـروع الحضاري** (الخرطوم: مركز الدراسـات السـودانية، 2004)، متوافر على الرابـط: http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=341&msg=1282033891

الجنوب والأقاليم المهمشة مثل دارفور»[31]. وحتى عند بعض الإسلاميين، فإن الصراع ونتيجته عبّرت عن نهاية التجربة الإسلامية، وإخفاق مشروعها وتحوّل كثيرين من أتباعها السابقين إلى طلاب سلطة، ووقوعهم في أسر الفساد والاستبداد[32].

لعل هذا التبرير الأخير هو أضعف التفسيرات، لأنه تبسيطي أكثر من اللازم، إضافة إلى طبيعته الاعتذارية والتبريرية التي تتضمن محاولة تحميل طرف واحد في الصراع مسؤولية تدهور الأمور. لكن بالقدر نفسه، هناك معضلة مماثلة تواجه الموقف المقابل الذي يرى العلة في «الأيديولوجيا الإسلامية»، القائمة بحسب هذا الرأي على تفسير متحجر للدين، وادعاء تمثيل الله على الأرض، وهو ما يبرّر كل عنفٍ ضد المخالفين. وعليه فإن ما حدث من فظائع في دارفور مثلاً، هو نتاج طبيعي لهذه الأيديولوجيا، ولا يمكن القضاء عليه إلا باجتثاثها[33]. مثل هذا الطرح يواجه إشكاليات وجود نماذج كثيرة تؤكد عدم ثبوت هذه العلاقة الضرورية بين الإبادة الجماعية والتوجهات الإسلامية، فضلاً عن أن الإسلاميين في السودان نفسه كانوا منقسمين في شأن أحداث دارفور، إضافة إلى وجود دراسات تربط في الواقع بين انقسامات الإسلاميين وأحداث دارفور من جهة كون الانقسامات أضعفت الوجود الإسلامي في دارفور، وبالتالي أفقدت الحكومة آليات الإنذار المبكر في شأن تدهور الأوضاع هناك، وإمكانات التعاون المحلي في معالجة الأزمات، على نحو ما حدث في عام 1991، حين تمكنت الحكومة بسرعة من القضاء على التمرد المدعوم من الجنوب في مهده[34]. إلا أن هذه الرؤية يمكن تقديمها بصورة أقل تبسيطًا، مثل القول إن الأيديولوجيا الإسلامية تحمل في طياتها ميولاً شمولية، وإن الترابي طوّر هذا الجانب منها، وسعى على أساسه إلى فرض نموذج شمولي على

(31) علي، **مراجعات الإسلاميين**، ص 87.

(32) عبد السلام، ص 26-421.

(33) AlHaj Warrag, «The Darfur Genocide: Ideology of Hatred in A Brokered State,» *African Arguments*, 28/7/2010, at: http://africanarguments.org/2010/07/28/ideology-of-hatred-in-a-brokered-state/

(34) Philip Roessler, «Political Instability, Threat Displacement and Civil War Darfur as a Theory Building Case,» (August 2011), Available at: http://ssrn.com/abstract=1909228

المجتمع والدولة. ويضيف صاحب هذه المقولة أن التنظيم تحوّل، تحت قيادة الترابي، إلى ما يشبه الشركة أو المؤسسة الخاصة، بحيث أصبح هو مديرها العام. تولت هذه الشركة، مع التنظيم السري، إدارة الدولة، وما لبثت أن ابتلعت الحركة وانقلبت على الترابي نفسه، ما أدى إلى سقوط الجمهورية الإسلامية وانهيار المشروع الشمولي العقائدي لمصلحة مشروع أكثر تواضعًا يشابه الدول الاستبدادية السائدة في المنطقة[35].

تستند هذه المقولة الأخيرة جزئيًا إلى انتقادات وجّهها مفكر إسلامي سوداني بارز، تحدّث عن «تحوّل استراتيجي وقع في مسار الحركة الإسلامي»، وانتهى إلى «تحالف ثلاثي بين «القبيلة» و«السوق» و«الأمن»»، بحيث أوشكت القبيلة أن تبتلع التنظيم الإسلامي الآيل إلى التلاشي داخل «أنساق من التحالفات والترتيبات والموازنات التي تتلاقى فيها المصلحة الاقتصادية، والانتماء القبلي، وتحرسهما شبكة من الكوادر والتدابير الأمنية». هكذا بدلًا من أن يُضعف التنظيم الإسلامي الولاءات القبلية، «أو ينجح في إدراجها في الولاء الإسلامي العام»، أصبح الخطر هو أن تتغلغل «بعض العناصر القبلية داخل تنظيمنا الإسلامي وتستخدمه، مستقوية بالأجهزة الأمنية، لمصالحها الجهوية والعرقية»[36].

هل المشكلة إذًا في التنظيم الإسلامي وأيديولوجيته، أم هي في الانحراف عن مقتضى هذه الأيديولوجيا لمصلحة المصالح الطبقية والقبلية، ووقوعه في قبضة الأجهزة الأمنية التي بناها لحمايته فأصبح يحتاج إلى حماية منها؟

لا شك في أن التنظيم شهد تحولات مهمة عبر تاريخه في بنيته الاجتماعية وصلاته بالمجتمع؛ إذ بدأ حركةً طالبية من أبناء الريف في الأغلب، وكانت نسبة كبيرة من أعضائه تبتعد من التنظيم بعد التخرج والعمل. وعلى الرغم من أن التنظيم بنى في منتصف الستينيات تحالفات مع بعض المجموعات

---

(35) Gallab, pp. 77-108.

(36) التجاني عبد القادر، «إخواننا الصغار ومشاريعهم التوسعية الكبرى،» 8/ 2/ 2009، http://shmbata.blogspot.co.uk/2009/02/12.html

الصوفية الصغيرة وبعض الجماعات الإسلامية الأخرى، فإن العضوية الملتزمة للتنظيم لم تزد على ألفي عضو في نهاية الستينيات (مقارنة بنحو خمسة آلاف للحزب الشيوعي). شهدت العضوية ارتفاعًا ملحوظًا في مطلع السبعينيات بعد أن هيمنت الحركة على الجامعة على حساب اليسار الذي دفع ثمن تحالفه مع نظام النميري، ثم انقلاب النظام عليه. إلا أن التنظيم بدأ يواجه في منتصف السبعينيات أزمة حقيقية بسبب التضييق الذي فرضه النظام، خصوصًا بعد عملية تموز/ يوليو 1976 العسكرية، وما تبعها من اعتقالات وإعدامات وحرمان من الوظائف. تعمقت الأزمة بهجرة كثيرين من الأعضاء إلى الخارج، حتى إن التنظيم كان على شفا الاندثار عندما منحته هدنة المصالحة الوطنية متنفسًا.

خلقت تلك الحقبة أوضاعًا جديدة، بعد أن أصبح الترابي طليقًا من السجن، بل وتبوأ هو وقادة آخرون مناصب في الدولة. وتصادف أن ازدهرت في تلك الفترة المصارف الإسلامية بتشجيع من الدولة وبحماسة استثمارية من دول الخليج، فدخلت طائفة من الإسلاميين أول مرة في عداد طبقة البرجوازية. وعلى الرغم من أن المجموعة التي استفادت من هذه المزايا كانت صغيرة، فإن الدعاية التي انتشرت (من الخصوم في الأغلب) عن كون الانتماء إلى الإسلاميين أصبح بابًا للثراء السريع، جذبت إلى الحركة كثيرين، أو على الأقل لم تصبح الحركة طاردة لمن تجاوز سن الشباب. زاد نفوذ أصحاب المال في الحركة بسبب الحاجة إليهم للتمويل في فترة الديمقراطية الثالثة (1985 - 1989)، ثم تعاظم عددهم ونفوذهم بعد انقلاب عام 1989. يعود السبب إلى العلاقة الملتبسة بين الحركة والدولة حتى بعد الهيمنة المنفردة عليها، خصوصًا مع ازدواجية السلطة المشار إليها، والحاجة إلى تجاوز مؤسسات الدولة، إما بسبب القيود البيروقراطية أو الحاجة إلى السرية. لهذا انتشر منذ البداية الاعتماد على مؤسسات خاصة، حتى لتمويل المجهود العسكري أو الأجهزة الأمنية، فضلًا عن الوظائف السرية للتنظيم. ولهذا الغرض كانت تُنشأ شركات خاصة تلقى تسهيلات ودعمًا كبيرين من الدولة، من دون أن تكون مسؤولة أمامها، واستفاد بل اغتنى أعضاء كثر من وراء هذه الترتيبات. كذلك عمدت الدولة إلى خصخصة كثير من المؤسسات حتى الوظائف الخدمية من صحة

وتعليـم وغيرهـا، وهو ما فتح البـاب للقطاع الخـاص. ومع بـدء تصدير النفط، وتوافر موارد كبيرة في يـد الدولة، انحاز قطاع كبير من رجـال الأعمال من غير الإسلاميين إلى صف النظام طلبًا للمنافع.

أمـا تجييـش القبلية فكانـت بدايته في اسـتمالة ودعـم الميليشـيات القبلية (من الشـمال والجنـوب معًا) في حـروب الجنوب، ثـم بعد ذلك فـي دارفور. وكانت هذه السياسـة متبعـة قبل مجـيء الإنقاذ للحكـم باعتبارها وسـيلة قليلة التكلفـة لدعم المجهـود الحربي. وصنّـف بعـض المعلقين هذه السياسـة بأنها تعكس عقلية «السمسـار» فـي التعامل مع وظائـف الدولة الأمنيـة، مُرجعًا ذلك إلى الخلفيـة الاجتماعية للإسـلاميين واحترافهم وظائف السمسـرة والعمل في المؤسسـات المالية[37]. وهناك بعض الصحة في هـذا الوصف، على الرغم من إشـكالية المحاولة المبتسـرة لإعطاء التفسـير صبغة ماركسـية. ففي إطار الدولة الضعيفة المحدودة الموارد، تتخذ الدولة دور الوسـيط لا السـلطة القابضة ذات السـيادة، وهـو دور يعود إلـى أيام الاسـتعمار البريطانـي وسياسـة «الحكم غير المباشـر» التي اعتمدت الإدارة القبلية رديفًا للحكم المركزي. لكن نظام الإنقاذ نقل القبلية إلى مراحل أخرى، وأصبح يسـتخدمها أداة ومعيارًا للتحالفات حتى خارج مناطق الصراع المسلح.

الخلاصة هي أن ما سـمي نظريًا بالحركة الإسـلامية، وهي حركة كان من المفتـرض أن تكـون هي الحاكمـة في السـودان، اختفى وراء غشـاء كثيف من الأجهزة الأمنيـة - البيروقراطية من جهة، ومن التحالفـات الطبقية والقبلية من جهة أخرى. ولعل قمة المفارقة تمثلت في قيام حزب المؤتمر الوطني الحاكم باتخاذ قرار في عام 2003 بإنشـاء «حركة إسلامية» في داخل الحزب، اعتبرت «فرعًـا» مـن فروعه (الـذي يؤكد أنه حـزب «وطنـي» (أي علمانـي)، أنه كانت فيه عضويـة معتبرة من غير المسـلمين بعضهم تبوأ مواقع قيادية). وجاء إنشـاء هذه الحركـة لقطع الطريق على المجموعة المنافسـة بقيـادة الترابي التي كانت تدّعي أنها هي الوريث الشـرعي للحركة الإسـلامية المتناحرة، وتنازلًا للقاعدة

---

(37) Warrag, «The Darfur Genocide».

«الإسـلامية» النافـذة داخـل المؤتمـر الوطني. وحرصـت القيادة علـى الهيمنة على هـذا الكيان عبـر فرض قيـادة «مأمونـة» عليه، فقامـت فـي انتخابات عام 2004 بأقصـى الضغط من أجل منع شـخصية قيادية ذات اسـتقلال نسـبي من تبوّء منصب الأمين العام للحركة. وهكذا أصبحت «الحركة الإسـلامية» جهازًا بيروقراطيًا من أجهزة الدولة، تحدد هي حظه من «الإسلام»، ونصيبه من سلطة الدين.

خلاصة: «إسلاميون» بلا إسلام، أم «أسلمة» بلا إسلاميين؟

يـرى بعـض المحلليـن أن الحركات الإسـلامية تميـزت عن سـوابقها من حركات الإصلاح الديني في الإسـلام بأنها خرجت إلـى الوجود وهي مطبوعة بطابع «الدنيوية»، بل جسّـدت فـي فكرهـا واهتماماتها حقيقة اغتراب الإنسـان المعاصر عن السـماء. فالحركات الإصلاحية في عصر ما قبـل الحداثة (وحتى في فجرهـا) لم تكن تقيس الصـلاح بالإنجـازات الدنيوية، حتى ولـو أدت إلى تعزيـز موقـع الأمة الإسـلامية في وجـه منافسـيها وخصومها. بـل بالعكس، قد تـرى الازدهـار الاقتصـادي، خصوصًـا إذا اقترن بالتـرف، من علامات الفسـاد والخسـران[38]. وعبّر المهدي السـوداني عن هـذه الرؤية، ببعـض التطرف، في عبارة منسـوبة إليـه تقول: «جئتكـم بخراب الدنيـا وعمارة الآخـرة». وبالمقابل نجد الرؤيـة المغايرة تتجسـد فـي تعامـل معاصـري المهدي مـن الإصلاحيين الإسـلاميين وعلى رأسـهم عبده والأفغاني، مـع الظاهرة المهدية نفسـها، حيث سـعيا إلى اسـتغلالها في تخويـف البريطانيين مـن مغبة التمادي في السياسـات الاستعمارية من جهة، كما حاولا كذلك القيام بدور «الوسيط» بين تلك الحركة وبريطانيا من جهة أخرى.

بـرر مفكر «إسـلامـي» في ما بعـد هـذا الموقف الذرائعـي، خصوصًا رد الأفغاني على سـؤال أحد القـراء بالقول إنـه حتى لو لـم تكن دعـوى المهدي

(38) Abdelwahab El-Affendi, «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the «Muslim Reformation»,» *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*, vol. 17, Issue 2 (1990), pp. 137-151.

صحيحة لوجب تأييده بتفسير يحمل انتقادًا للحركات الإسلامية المعاصرة بالتقصير في تعبئة الرأي العام بغض النظر عن تفاصيل التدين. يقول المفكر: إن «الأفغاني كان في حرب شاملة ضد الأجنبي العدو، يحاول تجميع كل طاقات الشرق للمقاومة، فهو مع خرافة المهدي في السودان، مع آيات الله في إيران من أجل استصدار فتوى شرعية بتحريم الدخان». ويضيف القول: «وهل كانت «جان دارك» فعلًا تكلمها الملائكة؟؟ .. ولماذا انحازت السماء إلى الفرنسيين ضد الإنكليز وكلهم من دين واحد؟ لكن قناعة الفلاحين الفرنسيين بأن جان دارك هي المهدي المنتظر أعطتهم نفس القوة التي فجرها الإمام بالمهدي في السودانيين، فالوطني الفرنسي هو الذي روّج خرافة جان دارك»[39].

لكن هذا الانتقاد يغفل أن اهتمامات الحركات الإسلامية المعاصرة كانت «دنيوية» إلى حد كبير: مقارعة الاستعمار، النهضة الاقتصادية، التعليم، العدالة الاجتماعية، مكانة الأمة الإسلامية في العالم المعاصر، مكانة الدولة والشعب الذي تنتمي إليه المجموعة، وغيرها. ويذهب بعض المحللين أبعد من ذلك ليقول إن الحداثة العلمانية أصبحت واقعًا يؤطّر الحياة والفكر في العالم الإسلامي المعاصر، بما في ذلك فكر الحركات الإسلامية التي نشأت لمقاومة هذا الواقع، فلم تجد مهربًا منه إلا إليه[40].

لا شك في أن الإحيائية الإسلامية الحديثة هي في جزء منها من نتاج الحداثة، تأطّرت في إطارها المعرفي، وسعت إلى مواءمة التراث الفكري الإسلامي مع مطالب الحداثة مثلما سعت إلى إخضاع واقع الحداثة لمطالب الدين. وفي الحالة السودانية كما في غيرها، كان الحراك الإسلامي ثورة ضد رؤى وهياكل التدين التقليدي بقدر ما كان ردة فعل ضد التيارات العلمانية.

---

(39) محمد جلال كشك، **ودخلت الخيل الأزهر** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1990)، ص 507-506.

(40) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 206-193.

وفـي كثير مـن البلدان الإسـلامية نجد أن مؤسسـات التديـن التقليديـة كثيرًا ما تحالفت مع الدولة والتيارات الدينية ضد التيارات الإحيائية الحديثة.

لكـن عنفـوان الحـركات الإسـلامية اعتمـد في جانـب كبير على هشاشـة «الواقـع العلمانـي» لأنه كان مثل مشـي الشـخص النائم، لم يسـتند إلى أسـس فكرية قوية، ونقد عالم للمفاهيم الدينية، بخلاف ما حدث في أوروبا. فكثيرون مـن المفكريـن ومعظم العـوام وجدوا أنفسـهم مـن دون وعي في خضـم حياة «علمانيـة حديثة»، وتلبسـوا قوالب اجتماعية وسياسـية وفكريـة وثقافية جاهزة، اسـتوردوها مثل الأثاث والكـوكا كولا، فاستسـاغها كثيرون من دون أن يسـأل أحد عن مركّباتها. ولهذا كانت الظاهرة التي يصفها العظمة منتقدًا بأنها «نكوص الإصلاحيـة»[41]، أول مظاهر تفكير جاد في مسـلّماتٍ «علمانية» قُبلت من دون كبير تأمّل، وآراء فطيرة في الفكر والتاريخ الإسـلامي طرحت من دون تمحيص كافٍ.

من جهـة أخرى، فـإن الظاهرة التـي أطلق عليهـا آصف بيـات وآخرون «ما بعد الإسـلامية» (Post - islamism) تمثلها بدورها بدايـة إعادة نظر في كثير من مسـلّمات الفكر الإسـلامي الحديث. وبحسـب بيات، فإن هـذه الظاهرة التي برزت في أجلى صورهـا في إيران مع بداية عهـد الرئيس محمد خاتمي (1997 - 2005)، تمثلـت فـي إعـادة نظـر (خصوصًـا من طـرف عدد من المفكرين الإسـلاميين ممن تحمس أكثرهم للثورة الإسـلامية فـي بداياتها)، فـي كثير من الأطروحـات الإسـلامية. ويؤكد بيـات أن هذه التيارات ليسـت معادية للإسـلام أو رافضة له، لكنها تؤكد إعادة صوغ المفاهيم الإسلامية بما يمزج بين العقيـدة والحرية، والتدين والحقوق، مع تركيـز أكثر على الحقوق مقابل الواجبـات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتأمـل في تاريخية النص لا إطلاقه[42].

(41) العظمة، ص 248-221.

(42) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 10-11.

وإذا كان هناك من يرى أن مراجعات الإسلاميين في السودان لا ترقى إلى هذا المستوى، وأنها ليست جذرية بما فيه الكفاية[43]، وهو نقد فيه بعض الصواب، إلا أنه لا يخفى أن خيبة الأمل في التجربة الإسلامية خلقت تيارًا نقديًا قويًا في أوساط النخبة الإسلامية السودانية، عبّر عن نفسه بأكثر من طريقة، وهو في طريقه إلى التنامي، وقد يبادر بطرح انتقادات جذرية أكثر مع تقدم الوقت.

تبقى النقطة الأساس هي إشكالية وصول حركة «إسلامية» إلى الحكم من دون أن تفقد تلك الصفة بعد أن تفرض إكراهات الواقع ومنطق الدولة عليها مطالب لا فرار منها. ولا يقتصر هذا على التجربة السودانية، بل انطبق قبلها على تجارب أخرى، كما في التجربة السعودية التي اصطدمت فيها أطروحات «الإخوان» المتشددة ببراغماتية الدولة، وحسم الخلاف عسكريًا لا بالمنطق. في إيران أيضًا، أعلن آية الله الخميني في عام 1988 مبدأ «ولاية الفقيه المطلقة»، وهو مبدأ يُخضع التشريع الإسلامي لـ «مصلحة النظام» ومنطق الدولة. وضمن هذا المبدأ في دستور 1989 المعدل، وأنشئ مجلس لتحديد مصلحة النظام أصبح هو المرجعية الأعلى في التشريع، بدلًا من مجلس الخبراء ذي المرجعية الإسلامية.

في دول ثورات الربيع العربي أيضًا، تخلت معظم الحركات «الإسلامية» التي وصلت إلى الحكم أو شاركت في العملية السياسية عن خصوصيتها الإسلامية وعن الأجندة التي تميزها عن بقية الحركات السياسية، خصوصًا الليبرالية منها، حيث جعلت أولويتها هي بناء الديمقراطية وتثبيتها، وترك القضايا الخلافية (حتى تلك التي لا علاقة لها مباشرة بالدين، مثل العلاقات بإسرائيل) إلى مرحلة لاحقة. ويعود هذا إلى سيادة توجهات (إن لم يكن فكر) «ما بعد الإسلامية» على الساحة السياسية، اتعاظًا بتجارب إسلامية، خصوصًا التجربة السودانية.

---

(43) علي، **مراجعات الإسلاميين**، ص 123-118.

إذًا الحديث عن «علمنة إسلاموية» جسّدتها التجربة السودانية، متمثلة في «درجة عالية في علمنة فكر الإسلاميين وبالضرورة علمنة حياتهم وحياة المجتمع الذي يحاولون بناءه»[44]، يصور هذه الحالة على أنها طارئة أو مستجدة، في حين أن الفكر الإسلامي الحديث هو في جوهره حوار مع الحداثة، ومحاولة مزدوجة لتحديث الإسلام وأسلمة الحداثة. وهذا الحوار يتم من جهة على مستوى النخب، ومن جهة أخرى على مستوى الدولة. على المستوى الأول، نشهد تطورات في المحتوى وتأثرًا متبادلًا، تحوّل في بعض المواقع تقاربًا.

على مستوى الدولة، كانت هناك مواجهات كثيرة، دامية في أغلبها. لكن منطق الدولة أدى دوره حتى حين وصلت الحركات إلى السلطة أو شاركت فيها. فمن جهة، هناك تركيبة الدولة الحديثة المتعددة الأديان والأعراق، وحيث يمثّل الإسلاميون أقلية، وهذا ما يفرض إما تحالفات وإما صدامات. وكما شهدنا فإن معظم الحركات تمثلت في فكرها وسلوكها الشعور القومي. من جهة أخرى، فإن الدولة الحديثة هي جزء من منظومة دولية، كما أنها تتحمل مسؤولية تقديم خدمات مادية، بداية بالأمن ومرورًا بتأمين الضروريات من غذاء وصحة وبنية تحتية. وهذا يتطلب بدوره واقعية أكثر. وبالتالي نجد أنفسنا أمام وضع يتلمس فيه الجميع طريقهم، وتكثر المراجعات والاعتبار بالتجارب وبالواقع.

في حديث يشكل تسجيلًا نادرًا لروح الدعابة عند نبي الإسلام، (ﷺ)، روي أن عجوزًا أتت النبي (ﷺ) فقالت: «يا رسول الله ادع لي أن يدخلني الله الجنة». فقال: «يا أم فلان إن الجنة لا يدخلها عجوز». فولت العجوز تبكي، فقال: «أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز، فإن الله تعالى يقول: «إنا أنشأناهن إنشاءً، فجعلناهن أبكارًا». (**الشمائل المحمدية** للترمذي، رقم 233).

---

(44) حيدر إبراهيم علي، «العلمنة الإسلاموية: تناقض الواقع والأيديولوجي،» 27/ 3/ 2012، http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=148208

ولعـل الأمر ينطبـق بمعنى آخر على الحركات «الإسـلامية»، فإنهـا لا تصل قط إلى الحكم وهي إسـلامية. ولعلنا نضيف، إنها لا تنشـأ أساسًا «إسلامية» صرفًا، على الرغم من إصرار أمثال المودودي وقطـب على أن تتبرأ هذه الحركات من كل هويـة سـوى هوية الدين. لكـن هذا لا يقدح في مشـروعية وجـود مثل هذه الحركات باسـم صيغة دينيـة مثالية، فما يتطلـب منا هو أن ننظـر إليها من زاوية جديدة فحسب.

المراجع

كتب

الأفندي، عبـد الوهاب. **الثورة والإصلاح السياسـي في السـودان**. لندن: منتدى ابن رشد، 1995.

الترابي، حسـن. **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

رضـا، محمد رشـيد. **تاريـخ الأسـتاذ الإمام الشـيخ محمد عبـده**. القاهـرة: دار المنار، 1931.

عبد السلام، المحبوب. **دائرة الضوء وخيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لنظام الإنقاذ**. القاهرة: مدارك، 2009.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ**. الإسكندرية: دار الدعوة، 2004.

العظمة، عزيـز. **العلمانية مـن منظور مختلـف**. بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، 1998.

علي، حيدر إبراهيم. **سـقوط المشـروع الحضاري**. الخرطوم: مركز الدراسـات السودانية، 2004.

ـــــــ. **مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين**. القاهرة: الحضارة للنشر، 2011.

كشك، محمد جلال. **ودخلت الخيل الأزهر**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1990.

محيي الدين، عبد الرحيم عمر. **الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى: فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة، إلى مذكرة التفاهم مع قرنق**. الخرطوم: مكتبة مروى بوكشوب، 2006.

مكي، حسن. **حركة الإخوان المسلمين في السودان: 1944 - 1969**. الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 1982.

ـــــــ. **الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها السياسي**. ط. 2. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999.

ـــــــ ـــــــ. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990.

المودودي، أبو الأعلى. **منهاج الانقلاب الإسلامي**. القاهرة: دار الأنصار، 1979.

دوريات

الأفندي، عبد الوهاب. «زيارة الترابي إلى لندن وانكشاف «المشروع» الإسلامي.» **القدس العربي**: آب/ أغسطس 2008.

Books

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post - Islamist Turn*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

El - Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal, 1991.

——. [et al.]. *Islamic Movements and Their Impact on Stability in the Arab World.* Abu Dhabi: Emirates Centre for Strategic Studies, 2003.

Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad - Dīn «al - Afghānī».* Including a Translation of the «Refutation of the Materialists» from the Original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley: University of California Press, 1983.

Periodicals

El - Affendi, Abdelwahab. ««Discovering the South»: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa.» *African Affairs:* vol. 89, Issue 356, July 1990.

——. «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the 'Muslim Reformation'.» *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*: vol. 17, Issue 2, 1990.

Mozaffari, Mehdi. «What is Islamism? History and Definition of a Concept.» *Totalitarian Movements and Political Religions*: vol. 8, no. 1, 2007.

الفصل التاسع

تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم
تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا

شمس الدين الأمين ضوالبيت

مقدمة: التنوع أبرز السمات السودانية

ظل التنوع الثقافي والديني والإثني أبرز سمات الشخصية السودانية على مر التاريخ المعروف[1]. غير أن السودان على الرغم من شدة تنوعه لا يختلف في ذلك عن عدد كبير من بلدان العالم، يذخر بالقدر ذاته من التنوع الاجتماعي، مثل السنغال وتنزانيا والبرازيل وماليزيا - في الواقع لا يكاد يخلو مجتمع بشري من وجه ما من وجوه التنوع. وتمكن معظم هذه البلدان وآخرها النموذج الهندي الناجح من إدارة هذا التنوع باقتدار جرّده مما يلازمه أحيانًا من عوامل النزاع والإضعاف كي يكون ما هو في الأصل: مخزونًا لطرائق متفردة ليكون الإنسان إنسانًا، وثوبًا للتعدد البشري الخلاق، ومصدرًا للثراء المعنوي والمادي، وينبوعًا للفرادة والابتكار والجمال.

---

(1) عبد الغفار محمد أحمد، **السودان والوحدة في التنوع: تحليل الواقع واستشراف المستقبل** (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1992)، ص 21.

خلّفت هـذه التجـارب الناجحة علـى نطاق العالـم ذخيرة ثريـة من أفضل الممارسـات والسياسـات لإدارة التنـوع، وأجملـت مطلوباتـه ومحظوراته على وجـه القطع والتحديد. فلا تتعدى المطلوبات ما هو حق مشـترك للإنسـانية كما فصّلتها العهود الدولية لحقوق الإنسـان: الأمن والحرية وتَسـاوي الناس جميعًا في الكرامة الإنسـانية، ذلك أنه لا يوجد مهما كان العصـر والمجتمع من يود أن يُقتل أو يُعذب أو يُهان أو يُستعبد. كما أن الإنسان علاوة على احتياجاته الطبيعية «يرغب ويتطلع إلى رغبة الآخرين، أي إنه يريد منهم الاعتراف به وتقديره»[2].

ثم إن قبول التعددية والديمقراطية ممارسـة لحرية الفكر والمعتقد واعتماد المواطنة قاعدة للحقوق والواجبات والاحتكام إلى المؤسسات واحترام حقوق الإنسـان خصوصًـا الحقوق الاقتصادية باقتسـام الثـروة، والحقـوق الاجتماعية والثقافيـة، ضمانًـا للعدالة والمسـاواة فـي الحيـاة الاجتماعية، وللمشـاركة في الحيـاة الثقافية - مثّلـت معًا الإطار السياسـي الاجتماعي الـذي يطلق الطاقات الإيجابية الخلاقة للتنوع حيثما اعتُمدت.

اكتسـبت المجتمعات الحديثـة معارف وخبـرات في ما لا يجـوز في إدارة التنـوع. ويأتي علـى رأس هذه المحظـورات أي إيحـاءات بالتمييـز أو المركزية لمصلحـة مجموعـة ثقافية، دينيـة أو عرقية، تضمـر أو تعلن أن هـذه أو تلك من مكوّنات مجتمع ما هي «مركز الأشياء كافة»، بحيث تُقاس المجموعات الأخرى وتقوّم بمقاييسها ونسـبة إليها[3] بأي شكل جاءت هذه المركزية، سواء تعبيرًا عن إعجـاب مفرط بالـذات، أم تعلقًا زائدًا بالبطـولات، أو ظنًا مريضًـا بأن الجماعة هي رمز لأحسـن الأمم قاطبـة، إذ أكدت تجـارب عديدة أن هـذه وصفة جاهزة للنزاعات وباب مفتوح على مصراعيه لحرب الهوية والثقافات[4].

---

(2) فرانسـيس فوكويامـا، **نهاية التاريخ وخاتم البشـر**، ترجمة حسـين أحمد أميـن (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 12.

(3) دنيـس كـوش، **مفهـوم الثقافـة فـي العلـوم الاجتماعيـة**، ترجمـة منيـر السـعيداني (بيـروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 39.

(4) المنظمـة الدوليـة للفرانكوفونية والمعهـد العربي لحقوق الإنسـان، **التنـوع الثقافي والحقوق الثقافية** (تونس: الوكالة الدولية للفرانكوفونية، 2003)، ص 108.

لم يحقق السودان في الفترة التي سبقت استيلاء الحركة الإسلامية على الحكم شيئًا كثيرًا من هذه النماذج المجرَّبة في إدارة التنوع على مستوى الدولة. فبسبب عوامل تاريخية واقتصادية عدة آلت إدارة البلاد - وبالتالي تنوعها - مع بدايات الحكم الذاتي في عام 1953 إلى نخب السودان النيلي الأوسط ذي المرجعية الثقافية العربية الإسلامية. فانحازت هذه، من دون تبصر، إلى مرجعيتها الثقافية وأعطت السودان من غير اتفاق مع/ أو رجوع إلى بقية مكوّناته هوية عربية إسلامية في مناهجه التعليمية، ورسالته الإعلامية، ورموزه الوطنية، وخدمته العامة، وعلاقاته الخارجية. فارتكبت بذلك أول المحظورات في إدارة التنوع. وتكرست هذه العوامل بالنشأة المشوّهة للحياة الحزبية في السودان التي أُسست على أحزاب سياسية أكبرها امتدادات لطوائف دينية تقليدية، ظلت أسيرة جذورها الثقافية الجغرافية الشمالية، مرتبطة باهتمامات عضويتها المسلمة المستعربة، محصورة في أقاليم محددة من الامتداد السوداني الواسع، وتفتقر كلها إلى الأسس البرامجية الوطنية العامة التي تستوعب مكونات التنوع السوداني كافة[5].

بدأت حركة مقاومة هذه التحيزات منذ عام 1955، عندما خصصت لجنة سودنة وظائف البريطانيين المغادرين 6 وظائف للسودانيين الجنوبيين الذين شكّلوا آنذاك حوالى ثلث السكان من بين 800 وظيفة، لكن أيضًا بسبب التراكمات التاريخية التي تعود إلى تجارة الرق في عهد الاستعمار التركي (الإسلامي)، والعزف على أوتاره المأساوية من المستعمرين البريطانيين، الأمر الذي أوجد قدرًا كبيرًا من عدم الثقة بين شطري القطر. ولم تقتصر مقاومة التوجهات المنحازة في إدارة التنوع على المقاومة المسلحة الصادرة عن جنوب السودان آنذاك فحسب، بل نشأت تنظيمات سياسية إثنية وجهوية عدة أخرى في عدد من أقاليم السودان ذات الأغلبيات الأفريقية، مطالبة بالتنمية واحترام التنوع. فأسست في الخمسينيات والستينيات حركة الكتلة السوداء في جبال النوبة في جنوب كردفان، وحركة سوني وجبهة نهضة دارفور في إقليم

(5) سالم أحمد سالم، **الطريق إلى الدولة** (باريس: ألما برس، 1999)، ص 78.

دارفور، ومؤتمر البجا في شرق السودان. لكن على الرغم من حركات المقاومة المسلحة والمدنية، وعلى الرغم من تزايد الوعي بالتنوع في أوساط القادة السياسيين والفئات المتعلمة وقوى الهامش السوداني مع الزمن[6]، لم يترسخ الفكر التعددي بحيث يشق طريقه فلسفة للحكم في البلاد، في مقابل المركزية الإثنية الدينية القابضة على أزمة السلطة في الخرطوم.

أولًا: الحركة الإسلامية السودانية: من الوافد إلى الواقع

اختارت الحركة الإسلامية لنفسها عندما نشأت في عام 1948 اسم «حركة التحرير الإسلامي»[7]، ثم «الإخوان المسلمون» في عام 1954، ثم «الجبهة الإسلامية للدستور» بين عامي 1955 و1958، ثم «جبهة الميثاق الإسلامي» بين عامي 1965 - 1969، ثم «الجبهة الإسلامية القومية» بين عامي 1985 و1989، ثم «المؤتمر الوطني» منذ منتصف التسعينيات، لكنها ظلت طوال هذه الفترات «تُعرف داخليًا باسم الحركة الإسلامية»[8]، وهو الاسم الذي ستستخدمه هذه الدراسة.

لم يكن تنوع السودان أو مشكلة جنوبه جزءًا من وعي الحركة أو اهتمامها البرامجي أول نشأتها[9]، إذ شكّل هذا الوعي والاهتمام الوافد من الكتب والرسائل التي كان تنشرها حركة الإخوان المسلمين في مصر، الأصل الأول

---

(6) يتضح ذلك من زيادة الكتابات وعدد الإصدارات والترجمات في شأن «مشكلة الجنوب»، خصوصًا في الفترة بعد انتفاضة نيسان/ أبريل 1985، وقام مركز الدراسات السودانية بترجمة معظم أعمال د. فرانسيس دينق، أبرز المفكرين السودانيين في هذا المجال، وشارك كاتب هذه السطور بترجمة كتابه: **الدينكا في السودان**، الذي صدر في عام 1999، عن مركز الدراسات السودانية ونفدت منه 5 طبعات.

(7) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، المكسب، المنهج**، ط. 2 (الخرطوم: بيت المعرفة، 1992)، ص 20.

(8) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: هويدا صلاح الدين العتباني، **قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجًا** (الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2006)، ص 15.

(9) الترابي، ص 156.

الذي أخـذت عنـه الحركة الإسـلامية فـي السـودان[10]، وترعرع بعـض قادتها المؤسسين في كنفه. فـ «كانـت ثقافة الحركـة الإخوانية التقليدية في السـودان تجد كفايتها من قراءة أدب حركة الإخوان المسلمين المصرية: حسن البنا وعبد القادر عودة والبهي الخولي وسـيد سـابق ومحمد الغزالي ويوسـف القرضاوي وسيد قطب... وقد وجدت شـخصية سيد قطب وفكره إعجابًا كبيرًا في أوساط الحركة»[11].

ثم نشأت الحركة الإسلامية السودانية، بفكرها، «متجافية»[12] عن ضروب التنـوع الضارب بجذوره في الواقع السـوداني، وبعيدة مـن مواجع المكابدة في كيفية إدارته. جاءت إلى هذا الواقع بمسـبقات أيديولوجية نشـأت وتكاملت في إطار بيئات ثقافية وأوضـاع اجتماعية مختلفة ومغايرة، بقـدر ما تتباين الأوضاع والظروف في مصر وسورية وباكستان عنها في السودان.

رفعت الحركة الإسلامية في المرحلة الباكرة من نشأتها التي استمرت حتى قيـام ثورة تشـرين الأول/ أكتوبـر 1964، ومثّلـت مرحلة أولى مـن أربع مراحل في علاقتها بالجنوب والتنوع السـوداني، رفعت الدعوة إلى الدسـتور الإسلامي، واتخذت لها واجهة تحالفية هي «الجبهة الإسـلامية للدستور»[13]. وكان جنوب السـودان الممثـل الأبرز لتنـوع المجتمع «كالنسـي المنسـي» في هـذه الدعوات والتحالفات الجبهوية للحركة الإسلامية في هذه المرحلة. وبلغ من حيرة الحركة وغياب الاسـتعداد الفكري والديني لديها للتعامل مع مشـكلة الجنوب آنذاك أنه كان يـراود بعض أعضائهـا «إذا تذكروا معضلة الجنوب مع الإسـلام – أن يتمنوا

---

(10) حيدر إبراهيم علي، **مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين** (القاهرة: دار الحضارة للنشر، [2010])، ص 60.

(11) المحبوب عبد السـلام، **الحركة الإسلامية السـودانية: دائرة الضوء - خيوط الظلام: تأملات في العشـرية الأولى لثورة الإنقاذ** ([الخرطوم]: دار مـدارك، الخرطوم، 2010). نسـخة إلكترونية، ترقيم ذاتي، ص 32.

(12) الترابي، ص 165.

(13) الترابي، ص 27.

انفصاله ليخلص الأمر لتقويم المجتمع المسلم دون خلاف في أصل الملة»[14].

أرّخت المرحلة الثانية التي أعقبت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر 1964 للفترة التي بدأت الحركة تهتم فيها اهتمامًا جادًا بمغزى وتأثيرات مسألة الجنوب في دعوتها إلى الدستور الإسلامي[15]، بعد أن اصطدمت أول مرة عمليًا بصور سياسية وممثلين لتنوع الواقع السوداني. وتلخص مواجهة شهيرة بين قائد الحركة الإسلامية وأحد قادة الهامش، في أثناء مداولات الجمعية التأسيسية في شأن الدستور الإسلامي في عام 1967، كلًا من صدمة المواجهة وتقليدية الاستجابة: أورد محضر مداولات اللجنة الفنية للدستور في مجلده الثاني الواقعة التالية[16]:

السيد موسى المبارك: جاء في مذكرة اللجنة الفنية نبذة حول الدستور الإسلامي في صفحة (7) أن يكون رأس الدولة مسلمًا، أود أن أسأل هل لغير المسلمين الحق في الاشتراك لانتخاب هذا الرئيس؟

السيد حسن الترابي: ليس هناك ما يمنع غير المسلمين من انتخاب الرئيس المسلم، الدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين، أما فيما يتعلق بالمسائل الاجتهادية فإذا لم يكن هناك نص يُترك الأمر للمواطنين عمومًا، لأن الأمر يكون عندئذ متوقفًا على المصلحة، ويُترك للمواطنين عمومًا أن يقدّروا هذه المصلحة، وليس هناك ما يمنع غير المسلمين أن يشتركوا في انتخاب المسلم، أو أن يشتركوا في البرلمان لوضع القوانين الاجتهادية التي لا تقيّدها نصوص من الشريعة.

السيد فيليب عباس غبوش: أود أن أسأل يا سيدي الرئيس، فهل من الممكن للرجل غير المسلم أن يكون في نفس المستوى فيُختار ليكون رئيسًا للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: الجواب واضح يا سيدي الرئيس، هناك شروط

---

(14) الترابي، ص 156.

(15) الترابي، ص 156.

(16) نقلًا عن: محمود محمد طه، «الدستور الإسلامي؟ نعم... ولا،» على الرابط: http://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=13&chapter_id=2

أهليـة أخرى كالعمر والعدالـة مثلًا، وأن يكون غير مرتكب جريمة، والجنسـية، وما إلى مثل هذه الشروط القانونية.

السيد الرئيس [رئيس الجمعية]: السـيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال مرة أخرى.

السيد فيليب عباس غبوش: سؤالي يا سيدي الرئيس هو نفس السؤال الذي سـأله زميلي قبل حين - فقط هذا الكلام بالعكس - فهل من الممكن أن يُختار في الدولة - في إطار الدولة بالذات - رجل غير مسلم ليكون رئيسًا للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: لا يا سيدي الرئيس.

لـم تبدأ مرحلة الاهتمام الإيجابي الذي يشـتمل مواقف مفكَّـرًا فيها محليًا للتعامل مع الواقع، وتتضمن ما تريد الحركة الإسلامية أن تفعله مع الجنوب إلا في عام 1979، في عقب المصالحة مع نظام نميري. وكان نظام نميري قد وقّع قبـل ذلك اتفاقية أديس أبابا لعام 1972، مع حركة التمرد في جنوب السـودان، توحـدت بموجبها أقاليم الجنوب الثلاثة، ومُنحت حكمًا ذاتيًا واسـعًا في مقابل المركز والشـمال، ونعِم السودان في ظلها أول مرة منذ الاستقلال بعشر سنوات مـن السـلام النسـبي. وحـددت الحركة أغراضهـا مـن الاحتفـاظ بالجنوب في إطار السـودان الموحد فـي تلك المرحلة علـى أنها: «رعاية الوجود الإسـلامي فـي الجنـوب، والنفاذ منـه إلى وسـط وشـرق أفريقيـا، والحفاظ علـى مصالح الشـمال الحيوية في الجنوب، وضنًا بالجنوب أن يُسـلّم لقمة سـائغة للمسيحية العالمية..»[17].

لم تحقق الحركة الإسـلامية السـودانية اختراقًا فكريًا تتجـاوز به الموروث والمألوف في الفقه الإسلامي التقليدي، وتقترب بصورة ما من منظومة المبادئ والمؤسسـات التي تشـكّل الاسـتحقاقات المعترف بها في إدارة التنـوع، إلا في المرحلـة الرابعـة مـن تطورهـا الفكـري إزاء الموقف مـن الجنـوب (1985 - 1989)، وذلـك حيـن أصـدرت الجبهـة الإسـلامية القوميـة وثيقة مهمة باسـم

(17) الطيب زين العابدين، «الحركة الإسـلامية ووحدة السـودان،» صحيفة **الصحافة السـودانية**، العدد 6127، 1/ 8/ 2010.

«ميثاق السـودان» تؤصل مـن وجهة نظرها، إلى الحقوق المتسـاوية للمسـلمين وغير المسلمين.

سـبقت هذه المرحلـة بقليل أحـداث مزلزلة هـزت الدولـة والمجتمع في السـودان. انهارت في عام 1983 اتفاقية أديس أبابا، بعد أن قام النميري بتقسيم الجنوب ثـلاث ولايات، كمـا كان الحـال قبل الاتفاقيـة، وأعقب ذلـك بتطبيق الشـريعة الإسلامية في أيلول/ سـبتمبر 1983، أول مرة في السودان منذ سقوط دولـة المهدية في عام 1898، ثم أعلن نفسـه إمامًا للمسـلمين وتلّقى البيعة من جهات عـدة، أهمهـا الحركة الإسـلامية السـودانية. وقاد تقسـيم الجنـوب إلى تأسـيس الحركـة الشـعبية/ الجيش الشـعبي لتحريـر السـودان في عـام 1983، وبدايـة دورة جديدة من القتال ضد المركز. وذلك بينما أشـعل إعلان الشـريعة جذوة المقاومة، ودفع بتدفقات كبيرة من الشـباب الجنوبي إلى أحضان الحركة الشعبية[18].

انضمـت إلـى المقاومة الجنوبية المسـلحة مجموعـة من أبنـاء ولاية النيل الأزرق منذ عام 1984، ومن جبال النوبة بدءًا من عام 1987. كما شهدت هذه الفترة أيضًا اضطرابات سياسـية واسـعة، ومجاعة قاسـية في دارفـور، لفتت إلى حالة التهميش التي كان يعانيها ذلك الإقليم.

لكن بسـقوط دكتاتورية النميري في انتفاضة عـام 1985، هبت أيضًا رياح كثيرة في أشـرعة التنـوع، إذ احتلت قضية الحـرب في الجنوب موقـع الصدارة في أجنـدة العمل السياسـي والرسـمي للديمقراطية الثالثـة (1985 - 1989)، وانخرط مندوبو الأحزاب السياسية والتجمع الوطني الديمقراطي، (وهو التنظيم الذي جمع الأحزاب السياسـية والنقابات وقاد الانتفاضة)، في حوارات رسمية مسـتمرة مع قـادة الحركة الشـعبية في الخـارج، أثمـرت عن إعلان أديـس أبابا في شـباط/ فبراير 1986، واتفاقيـة الميرغني - قرنق في تشـرين الثاني/ نوفمبر 1988، مع الحركة الشـعبية لتحرير السـودان، أكدت كلها أن السـلام الحقيقي في السـودان لا يمكن تأطيره في مشـكلة الجنوب، بل لا بد مـن النظر إليه على

(18) Mario Awet, «The Political Role of Southern Political Parties in Making Unity Attractive,» *NCF* (August 2009).

أسـاس أن المشـاكل قومية الأصل، وعليه لا يمكن حلها إلا عـن طريق الحوار الجـاد الواضـح والمتواصل بيـن القوى السياسـية السـودانية كافة على أسـاس المسـاواة في المؤتمـر القومي الدسـتوري المرتقب. كما اتفقـت هذه الأطراف على إلغاء أو تجميد قوانين سـبتمبر (الشـريعة) وقانون الطوارئ والقوانين كلها المقيدة للحريات[19].

في هذه المرحلة وصلت إلى السـاحة السياسية السودانية كذلك مقتطفات مـن مانفسـتو الحركـة الشـعبية لتحريـر السـودان لعـام 1983، حملـت اسـم «السـودان الجديد»، ونادت بقيام سـودان علماني ديمقراطـي موحد يحقق نقلة نوعية سياسـية واقتصاديـة واجتماعية من الهيمنة بأشـكالها كافـة إلى الاعتراف بالتنـوع السياسـي والثقافـي والاجتماعي للسـودان، عبر نظام حكـم لا مركزي يجعل السلطة قريبة من الناس ويتسم بالمشاركة الشـعبية والشفافية والمحاسبة والانصياع لحكم القانون، ما يوفر لشـعب السـودان الجديد الشروط الضرورية والبيئـة الملائمـة لتسـارع التنميـة الاقتصاديـة والاجتماعيـة وتحقيـق الرفاهيـة للجميع[20].

كانت تلك هي الأجواء السياسـية التي أحاطت بإصدار الحركة الإسـلامية وثيقـة «ميثاق السـودان» في عـام 1987. وكانت الحركة الإسـلامية قد حققت بعـض النجاحـات في هـذه المرحلـة عوضت بهـا عن خسـائرها السياسـية من مشـاركتها للنميري في تجربته المتعطشة لتطبيق الشـريعة. وظهرت آثار الكفاءة التنظيميـة والمـوارد المالية التـي توافرت للحركة الإسـلامية من مشـاركتها في الحكم في النتائج التي حصلت عليها في الانتخابـات التعددية التي أجريت في عام 1986، حيث حصلت على 52 مقعدًا من جملة مقاعد الجمعية التأسيسـية البالغة 301 مقعدًا، الأمر الذي جعلها القوة الثالثة داخل الجمعية، مقارنة بثلاثة مقاعد فقط مـن جملة 218 مقعـدًا في آخـر انتخابات تعددية فـي عام 1968. وشـكّلت هذه الظروف والملابسـات والنجاحـات عوامل ضغـط، وفي الوقت

(19) عبد الغفار، ص 141.

(20) منفستو الحركة الشعبية لتحرير السودان 1983، متوافر على الرابط: www.splmtoday.com

ذاته، حوافز تشجيع للحركة الإسلامية كي تلحق بالخطى المتسارعة لوضع قواعد لإدارة التنوع، فبدأت اتصالات مع المسيحيين السودانيين ومع مجلس الكنائس السوداني، بل ومع ممثلين للحركة الشعبية في لندن في عام 1986، ثم خرجت في عام 1987 بالوثيقة التي سمّتها «ميثاق السودان»[21].

ثانيًا: ميثاق السودان: دستور الحركة الإسلامية لإدارة التنوع

اشتملت وثيقة ميثاق السودان على بنود تُعتبر «بمثابة قفزة متقدمة مقارنة بتراث الفقه الإسلامي التقليدي»[22]. نصت على أن: «السودانيين شعب واحد يتحد بقيم التدين والإنسانية وبروابط التعايش والتوالي والمواطَنة (...) ويتباين بتعدد ملله وثقافته الدينية»، وأقرت «حرية الاعتقاد الديني وحق التعبير عن التدين في مجالات الحياة كافة فلا كبت لأصل التدين، ولا حظر لأي صورة من صور العبادة الدينية»، وأن «تتاح حرية العقيدة والعبادة للجميع في إطار من سيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون والحكومة النيابية المسؤولة قضائيًا وسياسيًا ودينيًا».

نصت الوثيقة على أن «الدولة شأن مشترك لكل «المتدينين» والمواطنين في السودان»، وأن «تكون الشريعة هي مصدر التشريع العام، بوصفها التعبير عن إرادة الأغلبية الديمقراطية، خاصة وأنها موافقة لقيم الملل الكتابية، وتكاد تكون كل أحكامها القانونية مطابقة للقيم الشرعية الأخلاقية التي وردت في تلك الملل (...) وتراعي تعيينيًا مبادئ الحرية والمساواة الدينية على الوجه الذي تقدّم ذكره (...) وتسع بالتباين القانوني الجزئي بحسب ملة الأشخاص أو غلبة وجودهم في إقليم ما».

---

(21) مقابلة مع علي الحاج محمد نائب الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية (سابقًا)، صحيفة **سودانايل** الإلكترونية، 2009/11/11.

(22) الطيب زين العابدين، «المواطنة والدين»، دراسة قُدمت لورشة المنتدى المدني القومي، الخرطوم، 4 – 5 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

لذلك لا يلتزم السـودان في المجال القانوني - بحسـب الميثاق - «بمبدأ مركزيـة القانـون أو شـموله المطلق، إذ ظل أهله محكومين بنظم شـتى شـرعية ومدنيـة وعرقية تطبق حسـب الشـخص أو الموضوع أو المحـل. ويمكن ضبط سريان بعض القوانين حسب المكان أو الشـخص المعني بحيث يقوم نظام عام يتناسخ معه نظام شـخصي ونظام لامركزي» على أن «تكون الشريعة هي مصدر التشريع بوجه عام»[23].

فـي مجالات التنوع الاجتماعي أقر الميثاق أن «السـودان وطن واحد لكنه يتباين بأصوله العرقية وكياناته العرفية والثقافية والمحلية ويختلط فيه عرق عربي وعرق أفريقـي وتتمازج ثقافة عربيـة وأخرى أفريقية..» لذلـك «تُحترم الأصول والوشـائج العرقيـة والقبليـة (...) والثقافات المحليـة المتباينة، لغـات، وتراث [تراثًـا]، وأنماط حياة ويتاح لهـا حرية التعبير والتطويـر». كذلك «تراعي الدولة فـي تعبيرها وسياسـاتها الداخليـة والخارجية مشـاعر الانتماء الثقافـي والجوار الجغرافي لمختلف سـكان السـودان، فلا تسـمح مثـلًا في التعبيـر الإعلامي أو السياسـة الإسـكانية بالتمييز بين المواطنين لأصولهم المختلفـة، ولا تجنح في سياساتها الخارجية لإعمار العلاقات العربية دون الأفريقية».

في مجال الحكم وقسـمة السـلطة نصت الوثيقة أنه «اعتبارًا لذاتية الأقاليم وسـكانها ذوي الحاجات والحالات والثقافات الخاصة ولعسـر إدارة السـودان وتنميتـه من مركز واحد تقوم في السـودان أقاليم شـتى متمايزة تحكـم ذاتيًا في بعـض شـؤونها»، وتقديـرًا للاعتبـارات ذاتهـا «ينبغـي أن تضم قيـادات الحكم المركزيـة عناصر مـن كل الأقاليم (...) ويلاحـظ بقدر الإمكان بعـض التوازن الجهوي في مرافق الخدمة العامة وفي شتى مؤسسات الحكم والإدارة القومية» واعتمدت الوثيقـة الحكم الذاتي الإقليمي للجنوب بحسـب اتفاقية أديس أبابا، إضافـة إلـى نظام فدرالـي يخول بقية الأقاليم شـؤونًا أوسـع من حيـث المدى، وحصانة من تدخل السلطات المركزية.

---

(23) الجبهـة الإسـلامية القوميـة، «ميثاق السـودان لعـام 1987،» ملحـق (ج) في: علي عيسـى عبد الرحمن، **الحركة الإسـلامية السـودانية مـن التنظيم إلى الدولـة** (الخرطوم: مطبعة التيسـير، 2006)، ص 179.

في شأن التنمية وقسمة الثروة تبنّت الوثيقة مبدءًا يقوم على ألا «يستأثر إقليم بالثروات الطبيعية فيه أو أن يحرم الحكم القومي من مستلزمات القيام بالشأن الوطني العام، وكذلك ألا يُترك إقليم متخلفًا جدًا عن سائر القطر»، كما «تتخذ الدولة خطة شاملة للتنمية الاقتصادية تدفع التقدم»، على أن «تراعي الدولة في تحويلات الموارد القومية لدعم الأقاليم عدد السكان النسبي وقابلية التوظيف، وأيضًا إيثار الأقاليم الأكثر تخلفًا حتى تلحق بركب النمو»[24].

شكّل «ميثاق السودان» المرجعية الفكرية والسياسية، وفلسفة الحكم للحركة الإسلامية في إدارة التنوع، وتصورها لعلاقة الدين والدولة، وهي القضية المستعصية التي لا تزال تعصف بالواقع السياسي الملتهب في السودان. وأصبح ميثاق السودان المرشد الميداني الذي حمله مندوبو حكومة الحركة الإسلامية معهم إلى قاعات التفاوض مع مكونات التنوع السوداني بعد استيلائها على السلطة، والأساس الذي قامت عليه اتفاقات السلام، وصيغت وفقه الدساتير السودانية، بما في ذلك الدستور الانتقالي لعام 2005.

غير أن قراءة ثانية للوثيقة تكشف أن الحديث عن القفزات والاختراقات إنما يقارن الوثيقة بما كان معروفًا من مواقف الحركة الإسلامية السابقة أو مع مواقف الفقه السلفي التقليدي في شأن هذه القضايا. صحيح أن الوثيقة، مستخدمة لغة تجديدية حديثة، خطت بالمقارنة مع تلك خطوات معتبرة في مجالات اعتماد المواطنة أساسًا للحقوق والواجبات، وضمان الحريات الدينية لغير المسلمين، والاعتراف بالتنوع، والاحتكام إلى «سيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون والحكومة النيابية المسؤولة قضائيًا وسياسيًا ودينيًا». كما أنها اعتمدت الفدرالية واقتسام الثروة القائم على معيار الكثافة السكانية، ووافقت كذلك على قيام المؤتمر الدستوري الذي كان مطلب الساعة.

لكن هذه المستحقات الأساس لإدارة التنوع جاءت في الوثيقة وسط دخان كثيف من المركزية الدينية، الصريحة حينًا، والمغلفة أحيانًا كثيرة بالمسكوتات

---

(24) عبد الرحمن، **الحركة الإسلامية السودانية**.

والعموميات اللفظية والتسويات والاستدراكات والاستثناءات والقيود والتردد والازدواجية وغياب الضوابط المعيارية المتعارف عليها عالميًا في مثل هذه المسائل، والأهم من ذلك غموض المنهج التجديدي وهشاشته الذي بُنيت عليه.

تؤسس الوثيقة في مرحلة مبكرة من سياقها لأغلبية سياسية مسلمة لا وجود لها في الفكر السياسي الديمقراطي. فهي تقول في (ج)[25]: «المسلمون هم العدد الأغلب لسكان السودان، ودينهم هو التوحيد في الحياة، ولا يرضون دينًا بمذهب العلمانية - اللادينية السياسية - ولا يقبلون ذلك المذهب سياسة، ولا يرونه مذهب مساواة أو جيرة، إذ يضر بهم ويحرمهم من التعبير الكامل عن شرعتهم في الحياة العامة (...) فللمسلمين إذًا حق مشروع بحكم خيارهم الديني وبمقتضى وزنهم الديمقراطي أو بموجب العدالة الطبيعية أن يعبّروا عن أحكام دينهم وقيمه لكل مدى في شؤون الشخص والأسرة والمجتمع والدولة». فالحركة الإسلامية تحوّل هنا أغلبية ديموغرافية أو «طبيعية» - بلغة الوثيقة ذاتها - أي الفئة الاجتماعية الثابتة نسبيًا التي لا يقوم الإنسان باختيارها، بل يجد نفسه مولودًا يعيش فيها بحكم الضرورة، هي الدين، إلى أغلبية سياسية دائمة، وتنصِّب نفسها ممثلة ومتحدثة باسم هذه الأغلبية. بينما تشتمل الفئة ذاتها، باعتراف الحركة الإسلامية في أماكن أخرى، على أحزاب ومشارب ومذاهب وتوجهات سياسية قد تتعارض جذريًا مع هذا الطرح والتوجه. وتطلق الحركة الإسلامية في العادة على هذه المجموعات أوصافًا من شاكلة: العلمانيين والمعطِلة (تُطلق على الجمهوريين) وأصحاب الهوى والشهوانيين والمنافقين والمرتابين[26]، فإذا أضفنا إلى هؤلاء الأحزاب الأخرى فإن هذه الأوصاف المنكرة كلها لا تقول مجتمعة إلا شيئًا واحدًا هو أنه لا وجود لأغلبية سياسية مسلمة صماء، من صنف الذي بنت عليها الوثيقة بقية مخرجاتها.

---

(25) عبد الرحمن، **الحركة الإسلامية السودانية**.

(26) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988)، ص 166- 170.

بالقدر نفسه تنسف هذه الأغلبية الدينية حقوق المواطنة العامة لفئة معتبرة، شكلت آنذاك ما يقارب ثلث سكان السودان، وتحشرها في أحسن الفروض في حالة مواطنة خاصة لـ «غير المسلمين». إذ تقول الوثيقة في (د): «في السودان عدد كبير من أولي الديانات الأفريقية وعدد مقدَّر من المسيحيين وعدد قليل من اليهود، هؤلاء لهم مللهم الخاصة (...) فلا ينبغي أن يُكرهوا أو يُضاروا في دينهم لمجرد أنهم أقل عددًا». لكن الوثيقة تبدأ الإضرار بهم والتمييز ضدهم في الفقرة نفسها، عندما تستطرد لتقول: «فلغير المسلمين إذًا أن يعبّروا عن قيم دينهم لأي مدى تقتضي بهم ملّتهم في حياة الفرد، أو الأسرة أو المجتمع»، ثم تستثني الدولة التي احتكرت التعبير عنها للمسلمين، كما جاء في فقرة سابقة (انظر محتويات (ج) أعلاه)، وتفتح بذلك الباب لحرب الهوية.

تؤكد الوثيقة هذا التوجه في مجال القانون، وتقول: «تطبق الدولة نظامًا يراعي اتجاه الأغلبية المسلمة كاملًا، كما يراعي اتجاه غير المسلمين»، فيفسح القانون المجال للتعبير عنها جميعًا على منهج من المؤازرة والمساواة (...) وحيثما «لا يمكن إلا اعتماد خيار واحد فيُحتكم إلى اتجاه الأغلبية الديمقراطية». وكما سبقت الإشارة فالمقصود بالأغلبية الديمقراطية هنا هو الأغلبية الديموغرافية المسلمة.

في حين يعتمد ميثاق السودان المواطنة، في صدر ديباجته، ويعترف بالتنوع، ويؤكد أن: «السودانيين شعب واحد يتحد بقيم التدين والإنسانية وبروابط التعايش والتوالي والمواطنة (...) ويتباين بتعدد ملله وثقافته الدينية»، ويقرر أنه «لا يُحرم شخص قانونًا من تولِّي منصب عام لمجرد انتمائه لملة دينية معينة»، يعود ويستدرك في السطر ذاته «على أن التدين عامة من حيث هو عنصر استقامة شخصية يمكن أن يُراعى في الاختيار» للمناصب. فيأخذ الميثاق بذلك باليد اليسرى ما قدّمه باليمنى، لأنه في الوقت الذي يزيل فيه العائق القانوني أمام تقلد غير المسلمين المناصب كلها في الدولة، يترك العائق الديني قائمًا في أذهان من يخاطبهم من المسلمين. إذ يُعلِم المسلمين دينُهُم بأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم. ومثل هذه الصيغ الملتبسة الصادرة عن مناهج تجديد

غامضة هي السبب في ظاهرة مؤرقة، صبغت فترة حكم الحركة الإسلامية، سمّتها هذه الدراسة «الحقوق الورقية»، مما سنتناوله لاحقًا.

يتعامل الميثاق بالصورة ذاتها مع سمات التنوع الأخرى، فهو إذ يدعو إلى احترام «الثقافات المحلية المتباينة، لغات، وتراث، وأنماط حياة» وهذه كما هو معروف تعبيرات عن «أصول ووشائج عرقية وقبلية» إلا أنه يستدرك ليقول إن هذه لا تصلح للتمييز بين الناس أو المواطنين في المعاملات السياسية والاجتماعية والقانونية العامة، لأنها «أوضاع طبيعية لا كسب للإنسان فيها». وذلك بينما يعطي الميثاق هذه الميزة للدين الذي يشاركها أيضًا أنه وضع طبيعي، في الأغلب الأعم، لا كسب للإنسان فيه، بل يُولد الإنسان به، مسلمًا أو مسيحيًا أو إحيائيًا، وذلك على الرغم من أن التمييز الذي يُطلب هنا هو لأجل احترام الحقوق الثقافية والمساواة بين الثقافات، أي من أجل مواطنة متعددة الثقافات، وليس لأغراض شوفينية استعلائية. فهنا يعكس الميثاق مرة أخرى بعدًا فقهيًا سلفيًا تقليديًا لا يعترف إلا بالأقليات الدينية، «لأن الاختلاف العرقي أو اللغوي أو القومي في الإسلام لا يرتب تمايزًا في الحقوق والواجبات»، «فالمسلمون إخوة متساوون، لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى. أما الاختلاف في الدين فهو مسألة أخرى يترتب عليها تفاوت في الحقوق والواجبات في الدنيا والآخرة من وجهة النظر الإسلامية»[27].

على الرغم من أن الوثيقة تنص على «سيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون والحكومة النيابية المسؤولة قضائيًا وسياسيًا ودينيًا»، إلا أن الميثاق يقيد هذه القيم والمبادئ والمؤسسات كلها بحكم الشريعة العام، فالسيادة لدى الحركة الإسلامية هي للشرع وليس الشعب. تحرسها الأغلبية «الديمقراطية» الإسلامية، وروابط التدين، وحق المسلمين بموجب العدالة الطبيعية في أن يعبّروا عن أحكام دينهم لكل مدى في الشخص والأسرة

---

(27) سعد الدين إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 482.

والمجتمع والدولة[28].. وغيرها من القيود والاستدراكات المفصّلة كي تمنح إحدى مكوّنات التنوع ميزات لأعضائها على حساب من لا ينتمون إليها[29]. ولا يأتي في ميثاق السودان أي ذكر لمصطلح الديمقراطية إلا في هذا السياق، أي إنها حكم الأغلبية الديموغرافية الدينية. وقد تقدم ضرورة المؤسسات والأشكال الديمقراطية لإدارة التنوع لدورها الضامن في الحفاظ على الحرية وفي تأمين حقوق المواطنين في المساواة والمشاركة والاقتسام العادل للسلطة والثروة. لأن آليات الديمقراطية التي يحرسها جمهور الناس وآليات المراجعة والتوازن هي التي تقيد الحكام والدولة بهذه المبادئ وتمنع الخروج عنها.

خلاصة القول إن ميثاق السودان استخدم لغة حديثة ووظف مؤسسات معاصرة في إطار هيكل يحمل سمات الفقه والفكر السلفي التقليدي. ففكر الحركة الإسلامية كما بدا في ميثاق السودان يعدّل ويستبدل في محتويات الإطار، لكنه يحتفظ بالهيكل القديم كاملًا، ما يقود إلى التساؤل عن منهج أو مناهج التجديد التي تعتمدها الحركة الإسلامية، والقواعد والمبادئ التي تطور بها نفسها.

ثالثًا: حركة التجديد: من الدعوة إلى الدولة

جاءت المساعي التجديدية للحركة الإسلامية في إطار الأزمة العميقة التي ضربت المجتمعات الإسلامية، التي نتجت من إخفاق أطرها الفكرية والعلمية والثقافية التقليدية في مواجهة واقع الفقر والتخلف والاستبداد والتبعية، وفي توليد معارف تواجه بها تحديات التنمية والمشاركة والمساواة والهوية بالصورة المطلوبة، وذلك في ظل منافسة مؤثِّرة من مفاهيم وقيم ومؤسسات الدولة

---

(28) ميثاق السودان، أولًا (ج).

(29) ناقش تقرير التنمية العربي 2004، هذه الميزات التي تمنحها الأغلبيات لأعضائها ووصفها بأنها لا أخلاقية. النواقص التي يعانيها العالم العربي: ميادين المعرفة، الحقوق السياسية، وحقوق المرأة. انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004**، ص 47.

الحديثـة. وكلها أعراض لأزمة النظام المعرفي الإرشـادي السـلفي المتمثلة في عجز مكوّناته عن التعامل مع الظواهر وإيجاد حلول للمشـاكل في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بحل التناقض القائم بين هذه الظواهر وقيم العدالة.

جـاءت مسـاعي الحركـة التجديديـة متثاقلـة نوعًا ما في السـنوات العشـر الأخيـرة مـن عمرها الأربعينـي قبل اسـتيلائها على السـلطة، واسـتجابة لضغط التغيير والواقع الاجتماعي والمنافسـة السياسـية[30].. ليس مستشـرفةً له، مبادئةً به وسـباقة إليه، ومحفزة عليـه، مما هو واجب كل إطار مفهومـي ونظام معرفي إرشـادي. ويقوم المنهـج التجديدي للحركة الإسـلامية على تكريـس الانتقائية السلفية التقليدية مع توسـيع مداها. إذ إن الفكر السلفي ينتقي من جملة التاريخ الإسـلامي الذي تجـاوز أربعة عشـر قرنًا، نصـف قرنـه الأول مرجعًا لـه، وفقًا لمنهجيـة فكرية تقوم أركانها على النصـوص القرآنية للأحكام، والسـنَّة النبوية، وإجماع السلف، ثم القياس عليها في ما لم يرد فيه حكم.

احتفـظ التجديديون السـودانيون بأركان هـذا البناء الفكـري، بينما انصب جهدهـم للتحلـل من القيـود التـي كان قد نسـجها الفقهـاء في شـأن محتويات هذا البناء بغرض الحفـاظ على نقائه ونصاعته من جحافل الأفكار والفلسـفات والثقافـات وعـادات وتقاليـد الشـعوب التـي دخلت إلـى حظيرة الإسـلام بعد الفتوحات السـريعة. فتوجهوا إلى توسيع الفرص في الاختيار من بين محتويات هذا البناء الفكري السـلفي لذلك العهد الأول، بتحريك بعض هذه المحتويات، وإسقاط بعض آخر، وإعادة تأويل أخرى، وإحياء رابعة كانت مهجورة.. وهكذا دواليك.

غير أن هذا التوسع في الانتقائية قاد إلى إبهام المنهج التجديدي وتعقيده أوغموضـه، ما أضعـف أو حتى ألغى أثـره أحيانًا كثيرة. فالأصـل في المناهج التبسـيط والوضـوح كي تكون أسـهل فهمًـا وأيسـر إدراكًا، إذ لا يجـدي فيها

(30) يقول الترابي عن نشـاط الحركة الإسلامية في أوساط النساء: إن المراجعة الفكرية للموقف من المرأة كانت «بدواعي الاسـتفزاز والتحدي الخارجـي أكثر منها في التذكر والتفقـه الذاتي.. فقد كان يقلقهم أن يقارنوا كسـبهم الانتخابي فيجدوا أن الذي يؤخرهم هو صوت النساء»، بعد أن وقعت الحركة النسوية في حكر الشيوعية إلا قليلًا، انظر: الترابي، **الحركة الإسلامية**، ص 137.

التلقيـن، لأنهـا أدوات عمل ميداني تُستخدم لتعقُل الظواهـر، والتحكم بها. ولـن يكـون التحكـم ميسـورًا ولا الاسـتخدام ممكنًـا إذا كان التعقـل والفهم متعذريـن صعبيـن منذ البداية. بسـبب هـذا الإبهـام المنهجي تأرجح مشـروع الحركـة الإسـلامية فـي التطبيق بيـن الذرائعيـة القحـة و«الدينية الصلبـة»[31]. وجـاءت أطروحاته هشـة وسـماعية، كما يقول أحـد قادة الحركة الإسـلامية: «دخلنا على مشـروع التحديث السـوداني ومشـروع التجديد الإسـلامي بهذه الهشاشة، فتعريفنا للدولة الإسلامية ورؤيتنا لها يشوبها شيء من الغبش وعدم الوضـوح (...) لذلك لـم تتبلور أطروحات فـي الدولة الإسـلامية ولـم تتبلور أطروحـات قوية في مؤسسـات الدولة ولم تتبلور أطروحـات قوية ومقنعة في مؤسسـات المجتمع نفسـه دعك مـن القضايا الأخرى الشـائكة فـي الاقتصاد الإسلامـي...»[32].

أدت هشاشة المنهج التجديدي وانتقائيته أيضًا إلى هشاشة حجج التجديد، فلم تُقنع أو تُطمئن نتائجه من تهدف إلى إقناعهم أو طمأنتهم. لأن السؤال يثور لماذا على سـبيل المثـال تصبح «صحيفـة المدينة» هـي مرتكـز التجديد وليس قاعدة «الولاء والبراء»، فإذا قيل إن هذه الأخيرة من صنع الفقهاء بينما الصحيفة مـن عمل الرسـول (ﷺ)، ثار السـؤال وماذا عـن الجزية فهي جزء مـن الأحكام القرآنية، والسنَّة محكومة بالقرآن؟ فإذا قيل، باستخدام فقه المقاصد، إنها ضريبة للحماية تسـقط إذا كان أهل الكتاب يشـاركون في الدفاع عـن البلاد، فماذا عن الحدود وقد كان هدفها ردع إعراب قاسية قلوبهم لا يوجد أمثالهم اليوم وهناك وسـائل أخرى فاعلة للردع، لماذا لا يُستخدم فقه المقاصد هنا أيضًا؟... وهكذا دواليك. كما أن نسـبة مكونات المشـروع ووجودها إلى العهـد الأول، «الحجة

---

(31) التعبيـر هذا هو للطيـب زين العابدين في دراسـة «المواطنـة والدين،» (اسـتخدمه لوصف مسـوّدة الدسـتور الإسـلامي التي أصدرتها «جبهة الدسـتور الإسـلامي» وهـو تجمع يضـم مجموعات الحركـة الإسـلامية التي بقيت متحالفة مع السـلطة، بعد انشـقاق حـزب «المؤتمر الشـعبي» عنها بقيادة حسن الترابي.

(32) التيجانـي عبـد القـادر، نـزاع الإسـلاميين فـي السـودان: **مقـالات فـي النقـد والإصـلاح** ([الخرطوم]: [د. ن]، 2008)، ج 1، ص 286.

على سـائر التاريخ»، من خـلال الإطار المفهومي - أو النظام المعرفي السـلفي التقليدي، عبأهـا بالمحمولات الفكرية التاريخية والظلال النفسـية والشـحنات العاطفيـة لذلك النظام فظلت كامنة عالقة تمـارس تأثيرها المعرفي في تطبيقاتها المعاصرة.

مثّل ميثاق السودان أول صياغة سياسية نظرية لمفهوم ومكونات وتطلعات المركزيـة الثقافية العربية الإسـلامية في السـودان المتعدد الثقافـات والأعراق. وأصبـح بذلـك التعبيـر الأول للمركزيـة الثقافية والإثنيـة العالمة في السـودان. فـإذ ظلت هـذه المركزية هي السـمة البارزة في الحيـاة السياسـية والاجتماعية، منذ ما قبل اسـتقلال السـودان، إلا أنها كانت مركزية ثقافية وإثنيـة تقليدية، غير واعية بذاتها، وغير مُنظر لها، أو معبَّر عنها بصورة مباشـرة في الوثائق السياسـية السـودانية. بل كانت أقـرب إلى أن تكـون خليطًا من حنين الآباء الذين أسسـوا السـلطنات الإسلامية الصوفية السـودانية - بدايات القرن السـادس عشر - إلى جذورهـم العربية[33]، والانحيـازات الكامنة في أصل الموروث الإسـلامي إلى العرب واللغـة العربية، وتأثيرات الجوار مع مصر، ثم السياسـات الاسـتعمارية التركية والبريطانية التي انحازت إلى المجموعة ذات الجذور العربية الإسـلامية في السودان لأسباب سلطوية، الأولى من أجل استغلالهم للحصول على الرقيق من غير العرب والمسـلمين، والثانية لأن أراضي بين النيليـن وامتداداتها القريبة التي كانوا يقطنونها كانت هي الأصلح للاستغلال الاستعماري.

كانت هذه المركزية غير العالمة تتراجع في الفترات الديمقراطية بما تتيحه من حريات نسـبية وانتخابات وفرص أوسـع للمشـاركة السياسـية، تفتح مجالًا أوسـع للادماج، فتخمد شـيئًا ما، بينمـا تظهر عبـر الجدل والمنافسـة والحرب الدائرة في الجنوب صور أوسـع وأقوى تعبّر عن التنوع السوداني والتعددية في الحياة السياسية. كذلك أبقت فترتا الحكم العسكري الأول والثاني على التدابير والترتيبات المدنية على مستوى الدولة. حتى عندما لجأ الحكم العسكري الأول

(33) محمـد المكـي إبراهيم، **الفكـر السـوداني: أصوله وتطـوره**، ط. 2 (الخرطـوم: مطبعة أرو، 1989)، ص 13.

إلى سياسات الأسلمة والتعريب في جنوب السودان لم يكن ذلك لنشر الإسلام أو اللغة العربية لذاتهما، وإنما لما رأى أنه قد يكون الحل «لمشكلة الجنوب»، انطلاقًا من تحليل أكاديمي تقليدي يذهب إلى أن عامل الوحدة والسلام هو الإسلام الذي انتشر في كامل الرقعة المسماة السودان، ما عدا «جيوب» لم يتمكن الدعاة المسلمون الأوائل من الوصول إليها بسبب المستنقعات والعوائق الطبيعية. كذلك ساهمت فترة الحكم العسكري الثاني بإبرامها اتفاقية أديس أبابا في تقديم الجنوب، أقوى وأبرز مكونات التنوع، جزءًا أصيلًا ومؤثرًا من النسيج السياسي والثقافي، وتخلصت البلاد نوعًا ما لفترة من دعاوى المركزية الثقافية والإثنية، وقدّمت نموذجًا أوليًا في التساكن والتعايش الثقافي.

لكن بصدور ميثاق السودان بدأ التنظير والتأسيس الواعي لسيادة المجموعة الإسلاموعربية وتكريس المركزية الثقافية الإثنية وتقويتها وابتداع الآليات التي ستستخدمها لإلحاق بقية مكونات المجتمع بها (وهي آليات التأصيل والتمكين والجهاد مما سنتناوله لاحقًا).

بهذا تكون فترة الديمقراطية الثالثة (1985 - 1989)، عشية استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة، قد شهدت كلًا من بروز المركزية الآحادية العالِمة للثقافة العربية الإسلامية، معبّرًا عنها صوغًا وتفصيلًا بواسطة أحد أكثر فصائلها كفاءة وتنظيمًا، في «ميثاق السودان» الذي اعتبرته دوائر كثيرة «أطروحة الحركة الإسلامية للحكم»[34]، وبداية وصول المعاني التي تضمّنها مانفستو الحركة الشعبية لتحرير السودان لعام 1983 أيضًا، إلى الساحة السودانية تعبيرًا عالِمًا صوغًا وتفصيلًا لذلك النزوع التحتي الكامن للتعددية، المطالبة بالمساواة والمشاركة والهوية الجامعة. إذ نقل المانفستو قضية الحرب والسلام في السودان من إطارها التقليدي الذي سعت قوى المركز إلى حصرها فيه من أنها «مشكلة الجنوب»، إلى إطارها الأوسع الحقيقي على أنها مشكلة إدارة التنوع في السودان. ومن كون دوافعها هي مجرد الحقد الذي بذره الاستعمار البريطاني أو المرارات التي خلفها سابقه التركي، إلى طابعها المطلبي الإنساني

(34) عبد السلام، ص 243.

المتجذر في التطلع إلى حقوق المواطنة والكرامة الإنسانية في وطن يوفر دوافع الإنتماء إليه. تلك كانت هي صورة البلاد عندما تدافعت دبابات الحركة الإسلامية وجموعها إلى شوارع الخرطوم صبيحة الثلاثين من حزيران/ يونيو عام 1989.

رابعًا: الحركة الإسلامية على سدة الحكم

يرى كثيرون أن الحركة الإسلامية السودانية تنكرت لمبادئها عندما استولت على السلطة بانقلاب عسكري على حكومة منتخبة انتخابًا حرًا من الشعب السوداني. ويقول آخرون إن اضطرارها إلى قلب نظام الحكم جاء نتيجة مخاطر كانت تتهددها، ما أوصلها إلى السلطة من دون أن تكون مستعدة، ومن غير برامج. إلا إن أيًا من المبررين لا يصمد أمام حقائق التاريخ.

ظلت الحركة الإسلامية تؤمن طوال تاريخها بـ «الجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد» باعتباره أسلوبًا لـ «سيادة الإسلام شريعة وعقيدة، تجعل السياسة عبادة لله»[35]. وتركت الحركة لنفسها تحديد معايير ما تعنيه بالاستبداد. فصوّت مجلس شورى الحركة بما يشبه الإجماع مؤيدًا خطة الانقلاب (عارضه 6 من 60 عضوًا)[36]، مزيحًا جانبًا تخوف البعض من مغبة الانقلاب على نظام ديمقراطي بأن «الإطار الذي تعمل فيه السياسة السودانية غير ديمقراطي»[37]. وكان التفسير المعلن للاستبداد في عام 1989 هو: «عودة اليسار وقوى التجمع إلى الحكومة، ونذر اتفاق الميرغني – قرنق»، وأخبار عن سعي جهات أخرى للقيام بانقلابات عسكرية، ثم مذكّرة الجيش السوداني التي رفعها إلى القيادة السياسية في شباط/ فبراير 1989، وأكد فيها وقوفه بكل وضوح مع خيار الشعب السوداني في الديمقراطية، وطالب بتوسيع قاعدة المشاركة في الحكم،

---

(35) دستور الجبهة الإسلامية القومية، وهو الاسم الذي كانت تحمله الحركة الإسلامية عندما رتبت ونفذت انقلاب الحركة الإسلامية في عام 1989، (الديباجة، ثالثًا).

(36) لقاء مع علي الحاج محمد، نائب أمين عام الجبهة الإسلامية القومية (سابقًا)، في: صحيفة **سودانايل الإلكترونية**.

(37) عبد السلام، ص 92.

وانتهاج سياسات متوازنة تفتح البلاد لتلقي الدعم العسكري الذي تحتاجه القوات المسلحة السودانية[38].

كذلك رأينا في ما تقدّم أن للحركة برنامجًا مكتملًا لإدارة الحكم في البلاد، لا يقلل من ذلك رأي آخرين في ذلك البرنامج، أو عدم اتفاقهم معه، أو ما آلت إليه أموره في آخر الأمر. الواقع أن الحركة الإسلامية كانت آنذاك في أفضل أحوالها وأحسنها: باعتبارها تجمع للمثقفين السودانيين[39]، ممن تمتعوا بصفتهم أفرادًا بمستويات عالية من التعليم، وتمتعوا جماعة بكفاءة وقدرات تنظيمية كبيرة، هذا إضافة إلى قيادة محنكة، وموارد مالية هائلة توافرت للحركة من الثروات النفطية في الخليج، حتى إن أحد قادتها قال إنها بدت عشية نقلاب حزيران/ يونيو 1989 أفضل طرحًا وتنظيمًا من الدولة السودانية ذاتها[40].

وصلت الحركة الإسلامية السودانية إلى السلطة، باعتبارها أول حركة إسلامية تتولّى الحكم في العالم السُنّي، بعد عشرة أعوام من الثورة الإيرانية وقيام أول حكومة إسلامية في العالم الشيعي. ووفرت الطريقة التي استولت بها الحركة على الحكم ظرفًا مثاليًا يتيح لها اتخاذ القرار منفردة كما يتيح لها تمام تنفيذه[41]. وبعد عام ونصف من الانقلاب، توارت خلالها الحركة الإسلامية عن الأنظار تأمينًا للنظام الجديد، كما قالت، أعلنت الحكومة الجديدة البدء في تطبيق الشريعة الإسلامية، ومن ثم الشروع في تطبيق برنامج الحركة الإسلامية للدولة والمجتمع في السودان، الذي أطلقت عليه اسم المشروع الحضاري، كما تقدّم. وبطبيعة الحال كان تركيز هذا المشروع الحضاري على «سيادة الإسلام عقيدة وشريعة: عقيدة تجعل السياسة عبادة لله تحررها من الصراع والطغيان، وشريعة تكون منهاجًا لتربية الفرد وتنظيم المجتمع وتأسيس

---

(38) عبد السلام، ص 86.

(39) حسن مكي، **الحركة الإسلامية في السودان (1969- 1985): تاريخها وخطابها السياسي**، ط. 2 (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999)، ص 175.

(40) عبد السلام، ص 84.

(41) مكي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ص 224.

الدولة»[42]. وهي السياسات التي عُرفت بـ«الأسلمة»، وشملت ثلاثة مكونات هي التأصيل والتمكين والجهاد.

خامسًا: التأصيل وتحويل الدولة

مارست الحركة الإسلامية التأصيل على أنه: إدارة مناشط الدولة والمجتمع وشؤون الحياة كافة «وفق اجتهاد جماعي يستمد من أصول الإسلام المعالجة العلمية لمستجدات الواقع»[43]. ويشمل ذلك إخضاع الأجهزة والهيئات والمؤسسات لأحكام الإسلام وقيمه، بأن يصبح القرآن الكريم والسنَّة النبوية أساس الاستشهاد ومنطلقه وضابط الرؤية للسياسات والمهام وطرائق العمل ورابط أهداف السياسات بالمقاصد الإسلامية النابعة من الوحي، و«العودة بها إلى ما كانت عليه عهد الرسول (ﷺ)»[44].

أسست الحركة الإسلامية في عامها الرابع في السلطة وزارة التخطيط الاجتماعي، وهي وزارة مبتكرة كان الأمين العام [للحركة الإسلامية] يقدِّر لها شأنًا عظيمًا لحركة إسلامية غايتها تجديد المجتمع وتبديله على نحو شامل، وفق أصول الإسلام ومبادئه، إذ إنها الوزارة المنوط بها التخطيط المركزي لذلك التحول[45]. كذلك أسست الحركة في عام 1996 مستشارية التأصيل والتخطيط الاستراتيجي التي تحددت أهدافها في تأصيل مناهج الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة. ويشمل ذلك تأصيل نظم الدولة ومناهج المجتمع، وتأصيل أدب المناصحة العامة، والتأصيل الفكري لحركة البحوث والدراسات والتأليف والنشر، وإظهار توجه الأمة الحضاري خارجيًا من باب الدعوة لله[46].

---

(42) دستور الجبهة الإسلامية القومية، الأهداف السياسية والدستورية، المادة (1).
(43) مستشارية التأصيل، دراسة: «تأصيل علاقة الدين بالدولة،» في: عبد الرحمن، ص 192.
(44) عبد الرحمن، ص 73.
(45) عبد السلام، ص 149.
(46) عبد الرحمن، ص 62.

شـملت المؤسسـات العامة العاملة في حقل التأصيل المؤسسات السيادية مثل رئاسة الجمهورية والمجلس الوطني والأجهزة العدلية والقطاعات الوزارية بوحداتها المتخصصة مثل قطاع التوجيه والتعليم العام والتعليم العالي والبحث العلمي والإعلام والثقافة والإرشـاد والأوقاف. شـملت كذلك أذرع النظام من المعاهد والمجالس والمراكز الأهلية مثل: هيئة علماء السودان والمركز العالمي لأبحاث الإيمان وجمعية الإصلاح والمواسـاة وبيت الثقافة ومنظمة دار الأرقم ومعهد الدراسات الاجتماعية[47].

1 - تأصيل الحياة الخاصة

طالت العملية أوجـه الحياة كافة، بـدءًا بالحياة الخاصة فـي التربية وتزكية النفس، وفي إقامة الشـعائر من صلاة وزكاة وحج وصيـام، بحيث تكون أدوات للإصلاح والتغيير الاجتماعي. وذلك عبر مراحل تبدأ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرورًا بالأسـوة الحسـنة التي تجعل الآخرين يقتدون بها، وقوفًا عند التعبئـة والتنظيم بوصفهما ظواهر تربوية، وانتهاء بوسـيلة الجهـاد لتغيير المنكر وتقويض أركان الباطل، وذلك بالاسـتعانة بوسائل الاتصال وخطابها الإجمالي البالـغ، وبتكثيـف المؤسسـات الاجتماعيـة التـي تحمل أمانـة التغييـر الصالح وتطوير وترشـيد وسـائل ومناشـط المؤسسـات التربوية التقليدية في المجتمع، مثل المساجد والمراكز والطرق والجماعات الدينية[48].

نتيجـة جهد التأصيل في هـذا المجال «عـادت الأمة إلى الكتـاب واعتنت بـه إيمانًا وتـلاوة وحفظًا وتدبرًا وتفسـيرًا». فقامـت في البـلاد 20527 جمعية للقرآن الكريم، وازداد عدد المسـاجد بما يفوق الـ 20000 مسـجد، وأصبحت إذاعة الفرقان تبث القرآن الكريم على مدار الـ 24 سـاعة، وأُسسـت دار لطباعة المصحف[49].

(47) عبد الرحمن، ص 62 – 63.
(48) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ص 46 – 47.
(49) عبد الرحمن، ص 65.

2 - تأصيل التعليم

بالنظر إلى الأهمية القصوى التي أولتها الحركة الإسلامية للتعليم في تأصيل الحياة، توسعت توسعًا كبيرًا على المستوى الأفقي في عدد المدارس والجامعات، ونقلت إلى المناهج التعليمية توجهات الدولة القاضية بجعل العقيدة محور الحياة التي تهدف إلى تنشئة جيل مؤمن بربه، منفعل بقضايا وطنه، ومعدًا إعدادًا قوميًا لبناء سودان الغد، ومتميزًا في شخصيته بين الشعوب[50]. وسعت الحركة بالتأصيل إلى تنقية المناهج المدرسية من «الشوائب» التي علقت بها من تعارض أو مخالفة للتراث الإسلامي، والرجوع بها إلى أصلها في هذا التراث، وصياغة مواد التعليم من وجهة نظر الإسلام، بإعادة صوغ المواد الأكاديمية على أساس علاقتها بالإسلام، وإعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، بحيث تثري تلك المواد التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام. فكان إنشاء إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي في مجال أسلمة العلوم حيث أصدرت مجلة باسمها وظلت تستكتب الذين لهم باع في مجال التأصيل.

تبنّت الدولة غايات للتربية في السودان تعكس هذه الفلسفة التربوية، تحكم مؤسسات التوجيه كلها التي تقدّم رسالة تربوية للشباب، فتقتدي تلك المؤسسات في وضع أهدافها التعليمية بهذه الغايات سعيًا نحو التأصيل وإعادة صوغ الإنسان السوداني، وأصبحت غايات التعليم هي:

- العمل على ترسيخ العقيدة الدينية عند النشء وتربيتهم عليها وبناء سلوكهم الفردي والجماعي على هدى تعاليم الدين بما يساعد في تكوين قيم اجتماعية واقتصادية وسياسية تقوم على السلوك السوي المرتكز على تعاليم السماء.

- تقوية روح الوحدة الوطنية في نفوس الناشئة وتنمية الشعور بالولاء للوطن، وتعمير وجدانهم بحبه، والبذل من أجل رفعته[51].

---

(50) عبد الله علي إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى،» متوافر على الرابط: www.sudaneseonline.com

(51) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

تم تنظيم مسيرة التربية والتعليم والمناهج بحيث تكون العقيدة هي محور التعليم والتربية. وطبيعي أن المعني بترسيخ العقيدة الدينية باعتبارها هدفًا أول من أهداف التعليم في السودان هو العقيدة الإسلامية. كما تضمنت موجهات تخطيط المناهج أن تعالج موضوعات المقررات الدراسية التنوع الثقافي والديني والعرقي بأسلوب يبرز الجوانب الإيجابية دعمًا للوحدة الوطنية... وكانت الوسيلة الأهم لتحقيق هذه الغايات هي الزيادة الكبيرة في عدد سور القرآن الكريم المقرر حفظها في هذا المنهج خصوصًا في مرحلة الأساس. جاء في **مرشد المعلم لكتاب الصف الأول** - الصادر في عام 1996 - أن المخطط العام لمنهج الصف يخصص 25 في المئة للقرآن الكريم، 50 في المئة للغة العربية والرياضيات، و25 في المئة للتربية البدنية والفنية والفنون المسرحية[52].

كان واضحًا من المنهج التعليمي أن استنفار الطلاب للحرب التي كانت تدور في الجنوب يمثل أحد الأهداف الأساس لسياسات التأصيل، بل إن أحد الموجهات التي وُضعت لتكون أساسًا لتخطيط المناهج دعا إلى أن «تفسح الخطة الدراسية المساحة الزمنية الكافية للمناشط التربوية خاصة في مجالات التدريب العسكري والدفاع الشعبي (...) على أن تُعتبر هذه النشاطات جزءًا أصيلًا في المنهج وتكون مقومًا أساسيًا في تقويم الدارس»[53]. وركّزت سيرة الرسول (ﷺ) التي تناولت في أغلبها غزواته، على الجانب الجهادي من حياته، كما ركزت سيرة الصحابة على المعاني الجهادية. وتم ربط جهاد المسلمين ومعاركهم بواقع الحال في السودان، سواء من خلال المادة مباشرة باعتبار الحرب في جنوب السودان جهادًا، أم من خلال استخدام استراتيجية الأسئلة في توجيه المواضيع لخدمة موضوع الحرب الأهلية الدائرة، من زاوية نظر الحركة الإسلامية. كما مُدح سيد قطب وتفسيره مدحًا مستفيضًا، ولم يُؤخذ عليه مأخذ واحد، لا على تفسيره، ولا على اتجاهه الأدبي، بعكس المفسرين الآخرين[54].

---

(52) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

(53) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

(54) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

إضافة إلـى التركيز على العقيدة الإسـلامية، وإشـعال الـروح الجهادية في المتلقيـن، تمـت كذلك «أسـلمة وتأصيل» جوانب أخـرى من العمليـة التعليمية باختيـار زي عسـكري لتلاميـذ المـدارس، وإعطـاء المـدارس أسـماء إسـلامية لصحابة وصحابيات (على سـبيل المثال مصعب بـن عمير وخولة بنت الأزور)، حتى فـي المناطق الناطقـة بغير العربيـة، مثل جبـال النوبة. تم من خـلال عملية تأصيـل النظام التعليمـي أخذ السياسـات العالِمة السـاعية إلى ترسـيخ المركزية الثقافية العربية الإسـلامية إلى مداها الأقصى. ودفعت هذه الأهداف التي اسـتند إليها المنهج منذ بدء تطبيقه في النصف الأول من تسـعينيات القرن الماضي إلى الآن، والممارسـات الأخرى فـي العملية التربويـة التي لم يتبقَ معهـا مجال كي تعالج «موضوعات المقررات الدراسية التنوع الثقافي والديني والعرقي بأسلوب يبرز الجوانـب الإيجابية دعمًـا للوحدة الوطنيـة»، كما أوصـت بذلك موجهات التعليـم - دفعـت جنوب السـودان كـي يعتمد منهجًـا مغايـرًا مسـتمَدًا من دول الجوار، سـواء كان ذلك في ما يُعرف بالمناطق المحررة إبان فترة الحرب، أوفي كل الجنوب في أثناء الفترة الانتقالية لاتفاقية السلام الشامل (2005 - 2011).

3 - تأصيل القوانين

كانت هـذه العملية قد بـدأت بصـورة جزئية فـي عـام 1983، أواخر أيام الحكم العسـكري الثاني، بما عُرف بقوانين سـبتمبر التي تقـدم ذكرها. ودافعت الحركـة عن تلـك القوانين منذ ذلـك الوقت. ومـع وصولها إلى السـلطة قامت بإصدار القانون الجنائي لعام 1991، مشـتملًا على أحكام الحدود بما فيها مادة باسم الردة. ومواد أخرى تسمح بإعدام الصغير والشيخ قصاصًا وفقًا للشرع[55]. وحوكم متهمون بهذه المواد ونُفذت فيهـم العقوبات المنصوص عليها لأحكام السـرقة والحرابة، بقطع اليد والقطع من خـلاف، خصوصًا في ولايات دارفور. لكن، وعلى الرغم مـن صدور أحكام بالرجم لزنا المحصـن، إلا أن العقوبة تم تخفيفها إلى الجلد، أو ألغيت بكاملها. وأكثر العقوبات تطبيقًا هي عقوبة الجلد

(55) القانون الجنائي السوداني لعام 1991.

التي نُفذت بصورة واسعة وصلت في عام 2010 إلى جلد 43 ألف امراة، كما حوكم ما يقرب من مئتي شخص بالردة[56].

«أصّلت» القوانين الجديدة لوضع النساء بصورة عامة. فأنشئت منظومة قانون النظام العام وهي توليفة من القانون الجنائي والمدني وآليات إنفاذ شرطية وقضائية تقوم على النظرة الفقهية التقليدية لما يجب أن يكون عليه مظهر وهيئة وسلوك الناس في الحياة العامة والخاصة، واستهدفت هذه المنظومة حياة النساء على وجه الخصوص[57]. فحظّر القانون عمل النساء في «المجالات التي تعرّض حياتهن للخطر أو تتطلب بقاءهن فترة طويلة خارج المنزل». كما اشتمل القانون الجنائي على المادة (152) المتعلقة بالزي لتعبّر عما تعتبره الحركة الإسلامية الزي الشرعي، وتُرك تفسير ما يعنيه «الزي الفاضح» فيها لتقدير رجال الشرطة. وقادت منظومة قوانين النظام العام، إضافة إلى مادة الزي الفاضح إلى قهر واسع للنساء في الحياة العامة. كذلك نص قانون الإثبات على أن الشهود في الجرائم الحدية «رجل وإمرأتان»، وأربعة ذكور عدول لجريمة الزنا، أو ما يعادلها في حالة كان الشهود من النساء. بل يعاقب القانون المرأة بالزنا إذا ادعت اغتصابها وأخفقت في إثبات الواقعة، ولصعوبة الإثبات حوكمت نساء كثيرات، كما قللت هذه المادة التبليغ عن جرائم الاغتصاب، خصوصًا في دارفور. كما لا يقبل القانون شهادة غير المسلمين في الأحكام الحدية[58].

استند قانون الأحوال الشخصية إلى ما هو معروف في الفقه الحنفي التقليدي، ويحتوي على أبواب تشمل النفقة وأحكام طاعة الزوجة لزوجها والطلاق، وهو حق فقهي للرجل، والطلاق للظهار واللعان والإرث بحسب الفرض، وهو الحصة المحددة للوارث في التركة، وتحصل فيها المرأة على

(56) صحف الخرطوم (آب/ أغسطس - أيلول/ سبتمبر 2011).

(57) المبادرة الاستراتيجية لنساء القرن الأفريقي (صيحة)، «ما وراء البنطال: قانون النظام العام وحقوق النساء والفتيات في السودان»، كمبالا، 2009.

(58) المركز الأفريقي للعدالة الانتقالية، مقابلة مع أمير سليمان، كمبالا، 23 نيسان/ أبريل 2012.

نصف نصيب الرجل... وغير ذلك. وأجاز القانون زواج القاصر والمجنون (طالما هناك مصلحة)، وكانت هذه تُعد من الجرائم في القوانين السابقة.. والأحكام الفقهية التقليدية المعروفة في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين[59]. ولم يتم منذ عام 1989 تعيين امرأة قاضية، بحجة أن التأريخ الإسلامي لم يشهد وجود قاضٍ امرأة[60]. كما رفضت الحكومة السودانية الاتفاقية الدولية لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة بحجة أنها تتنافى مع الخصوصية الإسلامية بتعارضها مع أحكام القوامة والأسرة الواردة في الشرع الإسلامي[61]. وطالت عملية «التأصيلُ من بين المجالات الكثيرة التي طالتها مجال الزي الشرعي فتم فرض الحجاب في كل مؤسسات الخدمة العامة ومدارس البنات، وسعت الحكومة إلى فصل الذكور عن الإناث في الجامعات، بتخصيص أبواب منفصلة للدخول، ومعاينة أزياء الطالبات في الأبواب للتأكد من موافقتها للزي الشرعي، كما أنشأت مستشارية التأصيل مصنعًا لتوفير الزي الشرعي»[62].

توسع النظام القانوني في العقوبات ضد الأشخاص المعارضين للحكم، من خلال تأصيل مسائل الخروج على الحاكم المسلم. فأضاف إلى القانون الجنائي مواد الجرائم الموجهة ضد الدولة. وسن قانون مكافحة الإرهاب وحاكم به معارضين أيضًا على هذا الأساس.

4 - تأصيل الاقتصاد

تركز تأصيل المعاملات الاقتصادية على الزكاة التي «أخذت في السودان شكلًا فريدًا يختلف عن مجتمعات المسلمين»[63]. أعيد صوغ القانون الذي فصل الزكاة عن الضرائب، بعد استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة كي

(59) قانون الأحوال الشخصية السوداني لعام 1991.

(60) مقابلة مع أمير سليمان، مقابلة مع أمير سليمان، كمبالا، 23 نيسان/ أبريل 2012.

(61) عواطف عبد الماجد، **رؤية تأصيلية لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة** (الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 1999)، ص 8 وص 24.

(62) عبد الرحمن، ص 89.

(63) عواطف، ص 67.

يوجب الزكاة على كل ما يطلق عليه مال إذا بلغ النصاب، وتحويل الزكاة من حاجيات الفرد إلى حاجيات الجماعة. وأنشئ بموجب ذلك ديوان الزكاة[64]. وأعاد ديوان الزكاة تفسير مادة الفقراء كي تشمل من لا يملكون قوت عامهم.. وانتهج أساليب جديدة في صرف الزكاة تشمل تمليك أدوات الإنتاج، وأنشأ صيدليات شعبية، ومؤسسات للتنمية الاجتماعية في الولايات كلها، ومصرف الادخار. و«أخذت الزكاة بعدها السلطاني، فأصبحت توزع بواسطة رئيس الدولة والنائب الأول ورئيس المجلس الوطني والوزراء بجانب الولاة، وذلك استشعارًا لدور المسئول في تفقد الرعية»[65].

بناء عليه تم «إدخال الجهاد والترتيبات الأمنية في مصرف في «سبيل الله»، وإشراف الدولة على الصرف في أوجهه. كما مكّن التطبيق الحكومي للزكاة الدولة من التوزيع العادل للزكاة على مستوى الأفراد والمستوى الجغرافي»[66].

حظّر قانون المصارف التعامل في الفوائد البنكية باعتبارها ربا الجاهلية الذي حرّمته الشريعة. قامت التعاملات البنكية منذ ذلك الحين على ما سُمي الصيغ الاقتصادية الإسلامية، وتشمل المرابحة والمضاربة والمشاركة والسلم والمزارعة والمقاولة، وهي الصيغ الفقهية التقليدية في «كتاب البيوع». لكن في ما عدا هذه المجالات لم تكن للحركة بدائل اقتصادية مدروسة[67]، فسعت إلى تأسيس اقتصاد ريعي وحققت بعض النجاحات في ذلك لكن على حساب القطاعات الإنتاجية الزراعية والصناعية التي أصابها خراب واسع. وتبنّى نظام الحركة الإسلامية بصورة كاملة روشتة صندوق النقد الدولي في خصخصة القطاع العام، ورفع الدعم عن الخدمات الاجتماعية وسلع الفقراء، وتعويم العملة الوطنية، فصارت قيمتها تساوي عند كتابة هذه السطور أقل من 1/ 500

(64) عواطف، ص 67.

(65) عواطف، ص 67.

(66) عواطف، ص 70.

(67) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد» في: العتياني، ص 17.

مما كانت عليه في عام 1989، بالمقارنة على سبيل المثال بحوالى 1/ 3 للجنيه المصري في الفترة ذاتها.

5 - تأصيل الإعلام

اهتمت الدولة اهتمامًا كبيرًا بتأصيل الإعلام، فأصبح يُبرز برامج جديدة ورؤى في التأصيل، تبشّر بالمشروع الحضاري وتمكّن له وتبسط ثقافة الإسلام الأساسية للجماعة، «غير متأثر بالمادة الغربية الأجنبية ونزقها مركّزًا اهتمامه على القضايا المحلية والقرآن الكريم والدراسات الإسلامية ولسان العرب»، كما تقول[68]. وارتفعت نسبة البرامج الثقافية في الإذاعة «مدرسة الشعب الكبرى» إلى 35 في المئة من جملة البرامج يدور معظمها حول التفسير والمواد الإسلامية من سنّة وفقه وبرامج تعالج الفروض مثل الزكاة والجهاد[69]. وتغيّر مفهوم الإذاعة للأخبار والتعليق عليها، إذ أصبح انتقاؤها يتم برؤى إسلامية متيقظة تهتم بأمر المسلمين المستضعفين في الأرض، كما جاء في موجهاتها[70].

كذلك أصبح «التلفاز» في ظل الدولة الجديدة مرجعية فكرية تعنى بقضايا التأصيل بعد أن صدر «ميثاق العمل بتلفزيون السودان» بعنوان «رؤية تأصيلية»، الذي قيل إن العاملين بالتلفاز ارتضوه بينهم «التزامًا من قبل أنفسهم واحتسابًا، لضبط الإنتاج في التلفزيون». فقفز بالبرامج التأصيلية كمًا ونوعًا ووظف التلفاز برامجه وسهراته الجماهيرية وسهرات المسابقات وبرامج المسابقات الكبرى ذات الجوائز الضخمة لتحقيق أهداف التثقيف الإسلامي. كما عولجت قضية الجهاد عبر البرامج المستنفرة، وأصبح البرنامج يتغير كلما جد حدث يستدعي تعبئة الوطن، بينما استمر إيقاع الحماسة والتوثيق للجهاد والمجاهدات والشهادة ثابتًا من خلال برامج ثابتة[71].

---

(68) عبد الرحمن، ص 82.
(69) عبد الرحمن، ص 83.
(70) عبد الرحمن، ص 83.
(71) عبد الرحمن، ص 85.

6 - تأصيل الدستور

يمثّل دستور السودان لعام 1998 بعد تسع سنوات من استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة المظهر الأجلى لعملية تأصيل الدولة والمجتمع في السودان تحت لواء الحركة الإسلامية السودانية. نص في مادته الأولى على أن الإسلام دين أغلب السكان، واعتمد اللغة العربية بوصفها لغة القرآن على أنها اللغة الرسمية للدولة في المادة الثالثة. ونص في المادة 5 على أن الحاكمية لله خالق البشر، وأن السيادة للشعب يمارسها عبادة لله. وتحدث الدستور في المادة 7 عن الجهاد على أنه واجب، وتضمنت مواد أخرى مهام الدولة في تطهير المجتمع من الفساد والجنوح والخمر (بين المسلمين)، ونصت على الموالاة والمؤاخاة بحبل الله . ونصت المادة 65 على أن الشريعة وإجماع الأمة هما مصادر التشريع. وتناولت المادة 124 مهام القوات المسلحة وتشمل الدفاع عن المشروع الحضاري للدولة وهذا الدستور. ونصت المادة 130 على إنشاء هيئة للحسبة والمظالم.

لخصت المادة 18 مهام العاملين في الدولة وأجهزتها على النحو التالي: «يستصحب العاملون بالدولة والحياة العامة تسخيرها لعبادة الله، يلازم المسلمون فيها الكتاب والسُنّة، ويحفظ الجميع نيات التدين، ويراعون تلك الروح في الخطط والقوانين والسياسات والأعمال الرسمية وذلك في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لدفع الحياة العامة نحو أهدافها ولضبطها نحو العدل والاستقامة توجهًا لرضوان الله تعالى في الدار الآخرة».

سادسًا: التمكين... إحلال وإبدال

تُعتبر الحركة الإسلامية السودانية أن الدولة صارت تقوم بوظائف تربوية على درجة من الشمول والأهمية لم يعد من الممكن معها تركها للعلمانيين[72]،

---

(72) عبد الله علي إبراهيم، **الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر** (القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004)، ص 121.

إذ إن هـذه الوظائف التربوية هـي في الأصل وظائف الدين، والدين الإسـلامي تحديـدًا. وأن الحركـة لم تجد فـي الفقه السياسـي ما يشـفي غليلها ويسـتوفي احتياجاتهـا من الأحكام السـلطانية التي تدير بها هذه الدولـة، خصوصًا في بلد «شاسـع المسـاحة، مركب الأعراق والأصول، متعدد اللهجـات والثقافات»[73] مثل السودان، بعد أن انصرف الفقهاء عن هذا المجال قديمًا تحوّطًا وتقية. ومن ثم سـعت الحركة جهدها لملء هذه الفجوة بجهد تجديـدي ابتدرته، وبلغ مداه في ميثاق السودان الذي أصدرته الجبهة الإسلامية القومية في عام 1987.

إلى جانب جهدها التجديدي «الأصولي» تبنت الحركة الإسلامية السودانية مكونًا ثانيًا لمواجهة هذا النقص في فقه الإدارة السياسـية، هو التمكين. ويرجع جذر المصطلح إلى الآية 41 من سـورة الحج: ﴿**الذيـن إن مكناهم في الأرض أقامـوا الصـلاة وآتـوا الـزكاة وأمـروا بالمعروف ونهـوا عـن المنكر ولله عاقبة الأمـور**﴾، وهي الآيـة التي زينت بهـا الحركة الإسـلامية فاعلياتهـا وإصداراتها ومواثيقها، مثل دسـتور الجبهة الإسـلامية القومية، في فتـرة الديمقراطية الثالثة. ويعني التمكين اصطلاحًا أن «يجعل الحزب لنفسـه سـلطانًا علـى الحكم حتى ينفرد به»[74]. أما من ناحية عملية فعنى التمكين «تقدم عضوية الحركة الإسلامية للإمساك بكل زمام الأمر» في الدولة والمجتمع[75].

كانت الحركة الإسـلامية قد حـددت أهداف التمكين فـي مخططها لإدارة الدولة على أنها:

- تحجيـم جهـاز الدولة الذي بـدا لاقتصاديـي الحركة الإسـلامية مترهلًا يستهلك أضعاف ما ينتج؛

- تصفية الخدمة العامة من العناصر المناوئة؛

- إعادة تركيـب الخدمة العامة بمـا يوافي أهداف الحركة الإسـلامية[76].

---

(73) عبد السلام، ص 8.

(74) منصور خالد، **تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد** (الخرطوم: مدارك للنشر، 2010)، ص 72.

(75) خالد، ص 110.

(76) خالد، ص 110.

على الصعيد العملي ونتيجة المخاطر الحقيقية والمتوهمة على النظام الجديد، وغياب أي دراسة متعمقة للجدوى الاقتصادية لتخفيض العمالة في الخدمة العامة والطريقة المثلى للقيام بها، إذ صدر التعامل مع الخدمة العامة من منطلق هدفين من الأهداف الثلاثة: تصفية المناوئين وإعادة تركيب أجهزة ومؤسسات الدولة بما يوافق الحركة الإسلامية. فتسنمت عناصر الحركة الإسلامية المواقع الأشد خطورة وتأثيرًا في الخدمة العامة منذ أيامها الأولى في السلطة. غير أن لاستراتيجية التمكين جذورًا أعمق من أن تكون مجرد إجراء تأميني للسلطة الجديدة. فمشروع الحركة الإسلامية للحكم يقوم على جناحين، من جانب هناك المكوّن الفكري للبرنامج، وهو الشريعة. أما المكوّن الآخر فهو النخبة من ذوي الالتزام الخلقي بهذا المكون الفكري التي صب فيها التنظيم درجة عالية من التآخي الروحي. وتدرج في تربيتهم من التزكية الفردية في الأسرة التنظيمية، حيث المناهج تلقينية لتقوية التدين وتركيز الولاء للتنظيم، إلى التربية للدعوة المفتوحة بغرض تأهيل الأعضاء لمهام الدعوة العامة، ثم التربية للإصلاح الاجتماعي، بحيث يكون الأعضاء صالحين مصلِحين طاهرين مطهرين[77]. وهؤلاء المصلحون من أهل العدل والأمانة والطهارة والنصيحة هم الذين يجسّدون المشروع الإسلامي للحركة لأنهم يحملون فكرها الإسلامي، وفيهم تشخيص قدوتها، وهم الذين ينفّذون مشروعها الروحي والفكري والاجتماعي والسياسي، لكنهم يشكلون أيضًا البديل إذا غابت البرامج والسياسات، فمجرد إمساكهم بزمام الأمور في الدولة دليل على إسلاميتها، بما يرجى أن يفيض خيرًا وبركة. من الزاوية العملية تولت أجهزة الحركة السرية الخاصة مثل مكتب الفئات وهو من الأجهزة الخاصة المستترة للجبهة الإسلامية القومية والمكلّفة بمهام أمنية ومعلوماتية قبل توليها السلطة، تولت الإشراف على تسمية وتعيين الوزراء ووكلاء الوزارات ومديري المؤسسات ورؤساء مجالس الإدارات وضباط القوات المسلحة ومدراء التلفزيون والإذاعة ورؤساء تحرير الصحف والسفراء، وتعيينات النقابات واتحادات العمل ولجان الاختيار للتوظيف في أجهزة الخدمة العامة كافة[78].

(77) الترابي، الحركة الإسلامية، ص 46.

(78) عبد السلام، ص 110.

استعاضت الحركة الإسلامية بذلك بعضوية الحركة بديلًا من ضعف عدتها النظرية وقلة كسبها الفكري والبرامجي ومن منطلق «تأصيلي» يقوم على أن «الإنقاذ نظام إسلامي [دائم] ينبغي أن يتوفر على البرامج والعناصر البشرية التي تحقق أهدافه وغاياته، وليس وضعًا انتقاليًا ينبغي أن تُراعى فيه البرامج والسياسات المؤقتة»[79]، مثل تلك التي كانت قائمة في الدولة قبل مجيء الحركة الإسلامية. ولما كان المعيار الأهم في الاختيار هو الولاء دفعت الأجهزة الخاصة في أحيانًا كثيرة بعناصر غير مؤهلة. وكانت العضوية المعينة تدخل فورًا إلى أطر المؤسسات والهيئات والأجهزة، بما في ذلك المؤسسات العسكرية من دون تقيُّد بهياكلها التراتبية أو معاييرها المهنية[80].

بالطبع استدعى تقدم عناصر الحركة الإسلامية لتسنم المواقع والمناصب المؤثّرة كافة في الدولة إخلاء هذه المواقع والمناصب بالإحالة على الاستيداع، أو ما عُرف بالمصلحة العامة، تبعًا لاسم المادة في قانون الخدمة المدنية، وكان ما حدث في الواقع أقرب إلى «المجزرة العشوائية في الخدمة المدنية»[81]. إذ بلغ عدد الموظفين الذين أحيلوا على الاستيداع في الأعوام الأربعة بين تموز/ يوليو 1989 وأيلول/ سبتمبر 1993، سبعة وستين ألفًا وستمئة وأربعين موظفًا[82]، مقارنة بنحو اثنين وثلاثين ألفًا هم جملة من أحيلوا على المعاش في الخمسة وأربعين عامًا التي سبقت استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة، هي كل عمر السودان المستقل، ومقارنة أيضًا بثمانية وتسعين ألفًا هم جملة الموظفين في الخدمة المدنية، بحسب إحصاءات وزارة الخدمة العامة[83].

شملت قوائم الإحالة إلى المصلحة العامة موظفين من مؤسسات الدولة

(79) عبد السلام، ص 352.
(80) عبد السلام، ص 352.
(81) عبد السلام، ص 109.
(82) خالد، ص 72.
(83) خالد، ص 73.

كافة بما في ذلك القضاء. وكان الهدف ترويع القضاة المدنيين وفرض أسلمة الجهاز القضائي والدولة[84].

انتهت سياسات التمكين عمليًا إلى أن تفقد البلاد أفضل كفاءاتها المهنية، وإلى القضاء على التوجه القومي[85] لأجهزة الخدمة العامة، وكان غياب هذا التوجه القومي هو الشرارة التي فجرت الصراع في السودان عام 1955، وإلى تقويض المؤسسية والاحترافية والمهنية في أجهزة الدولة، وتقنين المحسوبية وإعطائها اسمًا (مقدسًا) هو التمكين. كما أكدت هذه السياسات أن ما سُمي بحاكمية الله خالق البشر والشريعة ينتهي بحاكمية مجموعة حزبية واحدة تحتكر الحديث باسم هذه الحاكمية، وتحتكر السلطة والثروة والهوية، وتترك بقية البلاد على الهامش من كل شيء. وبمثلما كان الأمر مع سياسات «التأصيل»، عبّرت سياسات التمكين عن التجسيد العملي لذلك النزوع الكامن في النظام المعرفي الإرشادي السلفي إلى التوحيدية النقية، وإلى لفظ ما لا ينسجم مع دينامياته الفكرية الآحادية.

كذلك مثل «التأصيل» و«التمكين» معًا تصفية فعلية للدولة المدنية، ومؤسساتها ومبادئها وتوجهاتها حتى في صورها غير المكتملة والجنينية التي احتفظت بها في أطوار المركزية الثقافية العربية الإسلامية غير العالِمة، سواء في ظل الحكومات المدنية أم العسكرية التي تعاقبت على حكم السودان. وأدى عدم التقيُّد بالهياكل التراتبية ومعايير المهنية والمؤسسية والسلطات المطلقة لأعضاء الحركة الإسلامية في مؤسسات الدولة إلى مستويات في الفساد غير

(84) إبراهيم، ص 80.

(85) يُستخدم مصطلح «القومي» في الثقافة السياسية السودانية للتعبير عن تمثيل الموصوف به لكافة المكونات الثقافية والعرقية والجهوية السودانية مثل: حزب الأمة القومي، والجبهة الإسلامية القومية. أما في الوثائق السياسية السودانية الرسمية فيستخدم المصطلح ليقابل مصطلح الاتحادي أو الفدرالي في الأنظمة الفدرالية من ذلك: الدستور القومي الانتقالي، العاصمة القومية. كذلك يستخدم المصطلح في مواجهة الآحادية الثقافية الإثنية التي صبغت الدولة السودانية ومؤسساتها فيشير إلى توجه يرمي إلى تمثيل الدولة والمؤسسات لكافة مكونات التنوع السودانية، من ذلك الحديث عن قومية الإعلام وقومية أجهزة الخدمة العامة السودانية...

مسبوقة، احتل السودان بسببها مؤخرة مؤشرات الشفافية بصورة دائمة، آخرها المرتبة 177 في قائمة الدول الأكثر فسادًا لعام 2011 من جملة 182 دولة.

سابعًا: الجهاد: العقيدة عوض المواطنة

تعكس سياسات التأصيل والتمكين الشق الأول من تعريف الحركة لنفسها «بوصفها حركة إسلامية أصولية تجديدية شمولية الأهداف، واقعية المنهج تسعى للإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي الشامل الكامل الذي يتجاوز التبعيض والترقيع، بالرفق والتدرج»[86]. غير أن للتعريف شقًا آخر، كما تقدّم، يقرر أن الحركة «تؤمن بالجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد الذي يريد أن يطفئ نور الله ويمنع الإصلاح والخير ويكبت إرادة الشعب المسلم»[87]. ولم يكن هناك شك منذ الأيام الأولى لنظام حكم الحركة الإسلامية السودانية أنها ادخرت هذا الشق الجهادي من تعريفها لنفسها، لحركة المقاومة الجنوبية، بوصفها التعبير الأقوى والعالِم لقوى النزوع إلى التعددية في المجتمع السوداني، المطالبة بالمساواة والمشاركة والهوية الجامعة.

انقسمت الساحة السياسية السودانية إبان فترة الديمقراطية الثالثة إلى معسكرين، أكبرهما الذي يريد تحقيق السلام بالجلوس للتفاوض مع الحركة الشعبية، بعد الاتصالات العديدة التي أجرتها معها القوى السياسية، كما سبق، وذلك من أجل وضع نهاية للحرب الأهلية الدائرة في جنوب السودان وفتح صفحة جديدة في إدارة التنوع في البلاد، وانضمت القوات المسلحة السودانية إلى هذا المعسكر بمذكرتها الشهيرة في شباط/ فبراير 1989. أما الحركة الإسلامية السودانية فقادت التيار الثاني المقاوم لهذا التوجه، إذ اعتبرت نفسها «خط المواجهة الأول للثقافة التي حملت الحركة الشعبية لتحرير السودان السلاح لمقاومتها»[88].

(86) دستور الجبهة الإسلامية القومية.

(87) دستور الجبهة الإسلامية القومية.

(88) عبد السلام، ص 240.

لذلـك، حتى قبـل أن يكمـل النظام عامـه الأول صدر بمرسـوم جمهوري «قانـون الدفـاع الشـعبي»، وأقيـم بموجبـه أول معسـكر للتدريـب العسـكري للملتزميـن مـن أعضـاء الحركة الإسـلامية، مـن أجل المشـاركة فـي العمليات العسـكرية في جنوب البـلاد، إلى جانب القـوات المسـلحة[89]. وعلى مدى ما يقارب العقـد ونصف من الزمان، حتـى التوقيع على اتفاقية الإجـراءات الأمنية خـلال الفترة الانتقالية بتاريخ 25 أيلول/ سـبتمبر 2003، وعلـى اتفاقية الوقف الدائم لإطلاق النار في 1 كانون الأول/ ديسـمبر 2004، دفع القادة السياسيون للنظام بعشرات الآلاف من طلاب الجامعات والمعاهد العليا وتلاميذ المدارس الثانويـة والخريجين والمهنييـن، «فيهم تقريبًا كل صف الحركـة الملتزم العام»، إلـى معسـكرات التدريب[90]، ثـم إلى أتون الحـرب في الجنوب وجبـال النوبة والشرق الذي كانت المعارك اندلعت فيه منتصف التسعينيات أيضًا.

اعتمـد الإعـداد الفكري والتأهيـل النظري في معسـكرات الدفاع الشـعبي والخدمـة الإلزامية على المعهـود من **كتاب الجهاد** في الفقه السـلفي التقليدي، وأشـرف على ذلك أسـاتذة من جامعـات القرآن الكريـم التي قامت فـي البلاد مـع النظام الجديـد. وأصبح الإعداد يتم لحـرب جهادية دينيـة مصحوبة بحملة إعلامية مؤثِّرة في الإذاعة والتلفزيون والصحف اليومية وفي الأسواق والأماكن العامة في طول البلاد وعرضها تدعو إلى الجهاد وإلى الانضمام إلى متحركات قوات الدفاع الشـعبي إلى مناطـق العمليات. واتخذت هذه المتحركات أسـماء دينية مثل: الفرقان، والفتح المبين، والمغيرات صبحًا، ومسك الختام...

خرجت «أدبيات الدفاع الشعبي وإصداراته [تعلن] للناس في سلسلة كتب إعلام الدفاع الشـعبي ومذكرات المجاهدين والدراسـات التـي كتبها ضباط في القوات المسـلحة والقيـادات الفكرية للدفاع الشـعبي، ومما صدر عن مؤسسـة الفداء للإنتاج الإعلامي (...) أن جهادهم كان لنشر دين الله في الأرض وإقامة

(89) عبد السلام، ص 271.

(90) عبد السلام، ص، 274.

الحق واستقامة العقل ومواجهة لحلقات التآمر على العقيدة والوطن»[91]. وكانت الرسائل التي كتبها مجاهدو الدفاع الشعبي من أرض المعارك تكاد ترفع كلها شعار «ما أروع أن نجعل من أجسادنا معابر لهذا الدين»[92]. كان مجاهدو الدفاع الشعبي «شباب في أول الصبا يحلمون بدولة الإسلام النقية وإقامة دولة العدل والشورى، وإحقاق الحق وإعلاء وترسيخ مفاهيم دين الله الواحد، يحملون أرواحهم في أكفهم، يقدمونها رخيصة في سبيل الله».[93]

مع تزايد جبهات الحرب في الجنوب والشرق وجنوب النيل الأزرق وجنوب كردفان، مع تقدم سنوات النظام في الحكم، ومع تزايد الفجوة في أعداد المقاتلين تبعًا لذلك، أصدرت القيادة السياسية قانون الخدمة الوطنية الإلزامية وحشدت بموجبه جميع تلاميذ المرحلة الثانوية المتقدمين للالتحاق بالجامعات لتدريبهم تدريبًا عسكريًا، ولا يُسمح لهم بالتقديم للجامعات إلا إذا أدوا هذه الخدمة العسكرية. ثم تمددت الخدمة الإلزامية لتشمل القادرين على حمل السلاح من الشباب بصفة عامة. وإذ كان معظم هؤلاء الطلاب والشباب من غير عضوية الحركة الإسلامية، كانوا يؤخذون إلى معسكرات التدريب قسرًا، أحيانًا كثيرة بوسائل بالغة الوحشية والهمجية، ويُزج بهم في معسكرات التدريب العسكري لفترات قصيرة قبل أن يُزج بهم في الطائرات المغادرة رأسًا إلى مناطق العمليات[94].

مثّل إعلان الحرب الجهادية بعد أشهر قليلة من مجيء «الانقاذ» نقلة نوعية خطيرة في التصدي العسكري للتمرد في الجنوب. حتى ذلك الوقت كانت القوات المسلحة السودانية هي التي تقود الحرب. وكانت باعتبارها

(91) عقيد عمر دج، **مواقف من سفر الجهاد** (الخرطوم: مؤسسة الفداء للإنتاج الإعلامي، [د. ت])، ص 65.

(92) مدثر ميرغني، **الأرواح المسافرة** (الخرطوم: مؤسسة الفداء للإنتاج الإعلامي، [د. ت])، ص 96.

(93) دج، ص 18.

(94) دج، ص 306.

مؤسسة قومية محترفة وعريقة تنفِّذ عملياتها العسكرية في الجنوب وفق قواعد للاشتباك وعقيدة عسكرية تقوم على المواطنة والقانون، بمعنى أنها تقاتل دفاعًا عن سلامة الأراضي السودانية وعن السيادة والدستور، ولحماية المواطنين الملتزمين بها من مجموعة أخرى منظمة خرجت على القانون والدستور، بغض النظر عن دين وعرق وثقافة أي من المجموعتين. لذلك يقاتل في صفوف القوات المسلحة جنود يمثلون ألوان الطيف العقدي والثقافي والعرقي والجهوي السوداني كله.

في المقابل تقوم قواعد الاشتباك في الحرب الجهادية على الدفاع عن «العقيدة»، وليس عن المواطنة التي كان من بين قادة الحركة الإسلامية من يقولون إنها «تتعارض مع الإسلام»[95]. ويشارك في الحرب الجهادية مسلمون يبغون نشر دين الله في الأرض أو يذودون عن عقيدتهم أمام مؤامرات يرون أنها تستهدف هذه العقيدة. فالعقيدة التي قد لا يشمل الإيمان بها كل الناس، خصوصًا في بلد متعدد الأديان مثل السودان، والتي يختلف الناس حتى في إطارها إلى مذاهب شتى، مثلما هو الحال في الأديان كافة، هذه العقيدة هي المنطلق والمقصود في الحرب الجهادية، وليس المواطنة التي يلتقي فيها الجميع، والتي تمحورت حولها تحديدًا كل تظلمات ونضالات أهل الهامش السوداني.

كان تحويل العمليات العسكرية التي ظلت تدور في الجنوب طوال عقود إلى «حرب جهادية»، هو النقيض الكامل لتطلعات السودانيين الجنوبيين، ولخّص بلا لبس أو غموض كل أخطاء فترة ما بعد الاستقلال. إذ عبّر عن روح الاستعلاء الديني على عقائد الغير، وعن مركزية إثنية - ثقافية لا تعتد بغير المنتمين إليها. وهي الذهنية التي انعكست تهميشًا سياسيًا، واقتصاديًا، وتنمويًا للجنوب والمناطق المهمشة الأخرى، بدءًا من السودنة ورفض الفدرالية

(95) راجع المساجلة بين جعفر شيخ إدريس والطيب زين العابدين، التي قال فيها جعفر شيخ إدريس «إنه من حيث المبدأ ليس معترضًا على شيء في الديمقراطية كما تُمارس في الغرب، لأنه لا يرى فيها ما يتعارض مع الإسلام «ما عدا المواطنة»،» جريدة **الصحافة السودانية**، 15/ 12/ 2007.

للجنـوب، مرورًا بتـرك الجنـوب والمناطق المهمشـة الأخرى كمًا مهمـلًا خلوًا من أي أثر لتنميـة جادة، حتى حملات الأسـلمة والتعريب القسـرية عبر الحرب الجهادية، التي مثلت قمة الممارسات الطاردة للمركزية الثقافية الإثنية العالمة في ظل حكم الحركة الإسـلامية. لذلك لـم يمضِ وقت طويل على هـذه التطورات حتى اجتمعت في تشـرين الأول/ أكتوبر 1993 في واشـنطن الفصائل المسلحة للحركة الشـعبية لتحرير السـودان التي كانت تقاتل الحكومـة المركزية، وعبّرت عن يأسـها من الوصول إلى قواسم مشتركة مع الشـمال، بتبنيها جميعًا حق تقرير المصير لجنوب السودان وجبال النوبة والمناطق المهمشة الأخرى. وكانت تلك هي المرة الأولـى التي يعلن فيها الفصيـل الرئيس للحركة الشـعبية عن رغبة في تقرير المصير، إذ لم ترد أي إشـارة إلى هذه المسألة في اتفاقية الميرغني - قرنق التي لم يكن قد مضى زمـن طويل على إبرامها، والتي قطعت الجبهة الإسـلامية القومية بانقلابها الطريق على انعقاد المؤتمر الدستوري المقترح فيها.

ثامنًا: مسار التفاوض مع التمرد... الوجه الآخر للأسلمة

عكسـت المطالب علـى طاولات التفـاوض في الجولات التـي بدأت بين الطرفين في النصف الثانـي من عام 1989، ولـم تمضِ علـى النظام الجديد في الخرطوم إلا أشهر معدودة، رؤية كل طرف لأكثر المكونات في الرؤية المناظرة تأثيرًا وتهديدًا وتناقضًا لمنظوره، انطلاقًا من المرجعيات الفكرية الكليّة والنظام المعرفي الإرشـادي للطـرف التي يـرى بها السـودان. فطالبت الحركة الشـعبية بإلغاء الشـريعة التي مثّلت فـي نظرها الرمز الأكثر تعبيرًا عـن المركزية الآحادية للثقافـة العربيـة الإسـلامية، المناوئـة لنضالهـا مـن أجل المسـاواة والمشـاركة والهويـة الجامعة. وطالبت حكومة النظام الجديـد بوقف إطلاق النار الذي مثّل بالنسـبة إليها أقصى مظاهر الخروج عن منظورها للوحدانية والانسـجام والنقاء في الدولة الإسلامية.

عزت الحركة مطالبتها بإلغاء الشريعة بأن دعت إلى بسط الحريات العامة للأحزاب والإعلام والنقابات وعقد المؤتمر الدستوري ثم تكوين حكومة قومية

انتقالية تضم الأحزاب كلها. بينما أضافت الحكومة السودانية لوقف إطلاق النار أن أعادت المشكلة لتكوّن مشكلة الجنوب، وطالبت بفتح ممرات آمنة للإغاثة، وعرضت صفقة لقسمة السلطة تعطي الحركة الشعبية لتحرير السودان بعض الجنوب ونصيبًا في الشمال[96].

ظلت هذه المواقف تعيد نفسها وتراوح مكانها، تتكلس وتتشدد بفعل الزمن والمرارات الجديدة، لما يقارب العقد من الزمان (1989 - 1997)، أدارت الحركة الإسلامية السودانية خلالها عجلات «الأسلمة» في الدولة والمجتمع بمكوّناتها القائمة على التمكين والتأصيل والجهاد بقوة وإصرار ومثابرة. يقابلها تمدد في العمل العسكري في جانب الحركة الشعبية في الجنوب ومحاولة لنقله إلى الغرب، ونجاح في نقله إلى شرق السودان بالتعاون مع القوى السياسية المعارضة في الشمال.

تحوّل التداول في جولات التفاوض إلى الكونفدرالية بعد أن كانت الفدرالية هي المطلب الإداري الأساس لحركة المقاومة الجنوبية في الأربعين سنة الماضية منذ استقلال السودان. ودخل في هذه المرحلة مصطلح «تقرير المصير»، أول مرة إلى الحياة السياسية في السودان. وأصبح منذ أن وقّعته الحكومة في وثيقة اتفاق مع إحدى الفصائل المنشقة عن الحركة الشعبية بفرانكفورت في كانون الثاني/ يناير 1992، عنصرًا ثابتًا في الوثائق المبرمة بين القوى السياسية السودانية بعضها مع بعض، ومن بينها ميثاق أسمرا للقضايا المصيرية الذي وقّعته القوى السياسية الرئيسة في الشمال مع الحركة الشعبية لتحرير السودان عام 1995.

تاسعًا: إعلان مبادئ الإيغاد... الدولة الدينية مقابل تقرير المصير

في هذه المرحلة دخلت الهيئة الحكومية للتنمية (الإيغاد) التي كونتها دول منطقة القرن الأفريقي وسيطًا في النزاع بطلب من الحكومة السودانية،

(96) عبد السلام، ص 245.

وانتقل صراع الرؤى[97] المسلح في السودان بذلك إلى مرحلة جديدة. إذ صاغت الإيغاد عام 1994 إعلان مبادئ الإيغاد الذي تضمّن أول مرة رؤيتي الطرفين في وثيقة دولية رسمية. فأقر لشعب جنوب السودان الحق في تقرير وضعه المستقبلي، ونص على أن تلتزم الأطراف إعطاء وحدة السودان الأولوية إذا قامت على مبادئ محددة في النظام السياسي والقانوني والاقتصادي والاجتماعي في السودان، تشمل: إقامة نظام حكم ديمقراطي علماني يؤمِّن الحق في حرية الاعتقاد والعبادة، ويفصل الدين عن الدولة ويحترم حقوق الإنسان، وفقًا للمواثيق والعهود الدولية، ويعترف بأن السودان بلد متعدد الأعراق والإثنيات والثقافات والأديان. وأن يضمن القانون المساواة السياسية والاجتماعية التامة بين المواطنين السودانيين كافة، وتأكيد الحق في تقرير المصير على أساس الفدرالية والحكم الذاتي... لكل شعوب السودان، فضلًا عن الاقتسام العادل للثروة بين شعوب السودان، واستقلال القضاء. وإذا لم تتفق الأطراف على ذلك فنصَّ الإعلان في مادته الرابعة على أن للشعب المعني الحق في تقرير مصيره بما في ذلك تكوين دولته المستقلة[98].

وافقت الحكومة السودانية على الإعلان، بعد تردد، في عام 1997، لكن على أساس هذه المادة الرابعة. إذ تلقّى الوفد المفاوض للحكومة «ما بدا بداهة لدول الإيغاد [فصل الدين عن الدولة].. بما يشبه صدمة الإساءة لها ولجمهورها الذي ينتظر نتائج مباحثاتها»[99]. وكانت تلك هي لحظات التأسيس لمرحلة أخرى من مراحل التمايز بين الرؤيتين أو النظامين المعرفيين الإرشاديين، عندما دخل مبدأ «دولة واحدة بنظامين» الذي قام عليه بروتوكول مشاكوس، أو الاتفاق الإطاري لعام 2002 [100].

---

(97) هذا عنوان كتاب ألّفه الكاتب فرنسيس دينق: **صراع الرؤى: الهويات المتنازعة في السودان** (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2001).

(98) إعلان مبادئ الإيغاد لعام 1994.

(99) عبد السلام، ص 256.

(100) بروتوكول مشاكوس (20 تموز/ يوليو 2002).

عاشرًا: بروتوكول مشاكوس وعلاقة الدين بالدولة

خلاصة ما جاء في ذلك الاتفاق الإطاري الذي وضع الأساس لاتفاقية السلام الشامل لعام 2005، كما وضع حدًا لحرب أهلية استمرت أربعين عامًا، هو ما جاء فيه عن العلاقة بين الدين والدولة. إذ نص على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريعات التي تطبّق على شمال السودان، والتوافق الشعبي والعرف مصدرًا للتشريعات التي تطبّق على جنوب السودان[101]. بهذين النصين رسم الاتفاق الإطاري خطًا نظريًا فاصلًا بين شمال وجنوب السودان أساسه الدين. وبدأت المفاوضات حول تفاصيل نظامي الحكم في كلٍّ من شمال وجنوب البلاد، وما يجمع بين هذين النظامين في دولة واحدة. وكانت حصيلة هذه المفاوضات اتفاقية السلام الشامل التي تم توقيعها في 9 كانون الثاني/ يناير 2005.

ما بين موافقة الحكومة السودانية على إعلان مبادئ الإيغاد في عام 1997، والتوقيع على الاتفاق الإطاري في مشاكوس عام 2002، ثم على اتفاقية السلام الشامل في عام 2005، تواصلت الحرب الأهلية في جنوب السودان، وجنوب كردفان، وجنوب النيل الأزرق، وتفجرت حرب أهلية جديدة في دارفور قادت في أوجها (2003– 2004) إلى نزوح أكثر من مليوني ونصف مليون مواطن من أماكن سكناهم، ومقتل 200000 شخص على الأقل بحسب دراسة لمنظمة الصحة العالمية عام 2004 [102].

حادي عشر: اتفاقية السلام الشامل... دولة واحدة بنظامين

مع ذلك مثّلت اتفاقية السلام الشامل معلمًا مهمًا وتحولًا جذريًا تاريخيًا في المقاربات السياسية والاقتصادية والإدارية على نطاق السودان. فالمضامين والمبادئ والتوجهات التي اشتملت عليها الاتفاقية من حرية وديمقراطية،

---

(101) بروتوكول مشاكوس.

(102) طلحة جبريل، «أرقام ضحايا الحروب والنزاعات في السودان،» صحيفة **الشرق الأوسط**، 2012/5/25.

وعدالة اجتماعية، ومشاركة، واقتسام عادل للسلطة والثروة، واحترام التعدد العرقي والإثني والديني والثقافي، وما يترتب عليها من وحدة طوعية - عبّرت عن تطلعات السودانيين وأشواقهم. وكان المبدأ الأساس للاتفاقية هو ضمان حقوق شعب الجنوب - ممثلًا لشعوب السودان الأخرى - كي يختار البقاء في السودان الموحَّد طوعًا عند الاستفتاء.

عبّرت المبادئ الأساس التي تم الاتفاق عليها في الاتفاقية أيضًا عن أفضل ما في التجربة الإنسانية والممارسات العالمية من سياسات لإدارة التنوع بصوره المختلفة، وهدفت إلى مخاطبة مشكلتي: الحرب الأهلية والفقر في وقت واحد، واشتملت على ما يلي:

- أن تقوم وحدة السودان على الإرادة الحرة لشعبه وعلى الحكم الديمقراطي الرشيد.

- لشعب جنوب السودان الحق في إدارة شؤون الحكم في إقليمه والمشاركة بصورة عادلة في الحكومة القومية.

- إقامة نظام حكم ديمقراطي يقوم على المواطنة ويحترم التنوع الثقافي والديني والإثني واللغوي والجهوي والنوعي في السودان.

- إيجاد حلول لمشاكل السودان تستبدل بالحرب السلام القائم على العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية واحترام حقوق الإنسان. وإيجاد حل شامل للتدهور الاقتصادي والاجتماعي في السودان[103].

صممت الاتفاقية العديد من الآليات لإعادة الهيكلة الدستورية والسياسية والاقتصادية والإدارية كما جاءت في البروتوكولات المختلفة، وذلك بهدف إعادة هيكلة المركز ذاته وتفكيك بنيات الهيمنة والإقصاء فيه. وشملت هذه الآليات:

---

(103) بروتوكول مشاكوس الإطاري.

- إنشاء حكومة جنوب السودان وحكومات الولايات وفق صلاحيات واسعة وسلطات مفصّلة وواضحة ومحددة دستوريًا. واعتماد نظام فدرالي حقيقي يعدل العلاقة بين المركز والأطراف ويصحح قبضة المركز على السلطة والثروة والمال، ويعطي الولايات استقلالًا أكبر تجاه المركز، وقدرًا أوسع للتصرف في شؤونها ومواردها الداخلية ومخصصاتها القادمة من المركز.

- إقامة الهياكل والآليات التي تكفل قيام نظام حكم ديمقراطي حقيقي يتسم بالشفافية، وحكومة مسؤولة بمؤسسات فاعلة، تشمل دستورًا ديمقراطيًا، ووثيقة جيدة للحقوق والحريات الأساسية، وصلاحيات جماعية في مؤسسة الرئاسة والمجالس التشريعية، وقانونًا ومجلسًا للأحزاب يطلقان حريات العمل الحزبي، وانتخابات حرة ونزيهة في منتصف الفترة الإنتقالية التي تحددت بست سنوات، ومحكمة دستورية مهمتها حماية وثيقة الحقوق...[104].

كذلك نصت الاتفاقية على قيام مفوضيات صُممت لتعطي القادمين الجدد نافذة للإطلاع على شؤون الحكم والمشاركة في إدارتها، وكي تتولى مسائل ظلت تتولاها الوزارات التي طغت عليها سياسات التمكين. وتشمل هذه المفوضيات: المراجعة الدستورية والبترول والأراضي والخدمة المدنية والقضاء وحقوق الإنسان والأمن وتخصيص ومراقبة الإيرادات المالية والانتخابات... كما نص بروتوكول قسمة الثروة على قيام صناديق لإعمار المناطق المتأثرة بالحرب في جنوب السودان وجنوب كردفان والنيل الأزرق.

مع ذلك عبّرت اتفاقية السلام الشامل عن حالة الرهق المتبادل في توازن القوى بعد سنوات من الصدام المسلح بما حملت من صفات التسوية والحلول الوسطى بين مشروعين متعارضين: مشروع «السودان الجديد» الذي جاءت به الحركة الشعبية لتحرير السودان؛ و«المشروع الحضاري» الذي حملت لواءه الحركة الإسلامية السودانية. وكان مفهوم السودان الجديد يعني للحركة الشعبية من الناحية العملية دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة وتطبّق

(104) بروتوكول قسمة السلطة.

لامركزية إدارية تراعي التنوع قد تصل إلى ترتيبات كونفدرالية[105]. بينما كان تمكين الإسلام باعتباره دين الدولة ومعبرًا وحيدًا عن هويتها، وتطبيق الشريعة الإسلامية هو هدف المشروع الحضاري ومبتغى نضالات الحركة الإسلامية، ولم تكن لتقبل أبدًا بدولة علمانية أو بإلغاء الشريعة، وأقصى ما كانت تستطيع أن تقدّمه هو «استثناءات لجنوب السودان في إطار جدول العمل الإسلامي» العام[106].

انعكست سمات التسوية على توجهات الاتفاقية العامة، فجاءت هذه التوجهات غير حاسمة أحيانًا، وشاب بعض بنودها الإبهام والتعقيد. إلا أن أهم أوجه التعارض التي ألقت بظلالها على الاتفاقية وقادت إلى الإبهام في توجهها العام هو اعتمادها مرجعيتين متناقضتين لم تحسم المفاوضات ولا نصوص الاتفاقية العلاقة بينهما بصورة واضحة:

- المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان، والتجربة العالمية في إدارة التنوع بصوره المختلفة.

- التراث الفقهي السلفي التقليدي المشار إليه في الاتفاقية بالشريعة الإسلامية.

على الرغم من هذه المرجعية الفقهية السلفية الثانية، جاءت المكوّنات العامة للاتفاقية معبّرة في أكثرها عن المرجعية الأولى ممثلة في: المواطنة والديمقراطية والفدرالية وحكم القانون والحقوق والحريات الأساسية والمساواة أمام القانون والمساواة النوعية والحكم الراشد والفصل بين السلطات والتعددية الحزبية والانتخابات والمشاركة السياسية والاقتصادية واحترام التنوع الثقافي وحق تقرير المصير... هذه المفاهيم والمؤسسات الحديثة.

---

(105) هيلدا جونسون، **اندلاع السلام**، ترجمة فريق ميتا قرسي (الخرطوم: مدارك للنشر، 2010)، ص 121.

(106) جونسون، ص 113.

بذلك انتقلت معركة حسم توجهات الاتفاقية إلى مرحلة التطبيق. فنصوص الاتفاقيات ليست هي المرحلة النهائية للحكم على نتائجها، إذ إن هناك أيضًا مرحلة تفسير هذه النصوص وتطبيقها على أرض الواقع. وتعتمد النتائج على الديناميات التي تطلقها حركة نصوص الاتفاقيات في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتزام الفاعلين بروح ونصوص الاتفاقية، وعلاقات السلطة – القوة في مرحلة التطبيق، والنتائج غير المقصودة، والعوامل والعلاقات التي لم تكن منظورة خلال مرحلة التفاوض والتوقيع على الاتفاقية. وكلها علاقات متحركة متغيرة وليست ساكنة، ينخفض سقفها أو يرتفع وفقًا لمداخل الفاعلين في مجمل العملية. غير أن اتفاقية السلام الشامل نقلت في كل الأحوال خطوط الصراع من مستواها النظري في إعلان مبادئ الإيقاد لتصبح حدودًا على الأرض، حتى وإن احتفظت بطابعها الإداري خلال الفترة الانتقالية. فدشنت حدود الولايات الجنوبية في 1/ 1/ 1956، تاريخ استقلال السودان، فاصلًا بين نظامين دستوريين: نظام ديني في شمال السودان وآخر علماني في الجنوب، وذلك طوال الفترة الانتقالية ولما بعدها إذا اختار الجنوبيون الوحدة في الاستفتاء.

أصبحت مهمة الحفاظ على وحدة البلاد في الاتفاقية هي مهمة المؤسسات القومية المشتركة التي أوجدها الاتفاق ونص على أن يعمل طرفا الاتفاقية لتحسينها في أثناء الفترة الانتقالية كي تجعل وحدة السودان جاذبة لمواطني جنوب السودان[107]. وذلك برفع قدرة وكفاءة هذه المؤسسات في القيام بأدوارها في تحويل الدولة بمجملها، وتجاوز الإقصاء والهوية الضيّقة والانقسامات العميقة التي غذاها تاريخ طويل من سيطرة مركزية ليس على الموارد السياسية والاقتصادية فحسب، وإنما كذلك على الأشكال الاجتماعية والثقافية الأعمق للانتماء، ما بعث وكرّس متقابلات ثنائية تبسيطية، قائمة على بناءات خاطئة: جغرافية بين الشمال والجنوب، وإثنية بين العرب والأفريقيين، ودينية بين المسلمين والمسيحيين وغير المسلمين.

(107) دستور جمهورية السودان القومي الانتقالي لعام 2005، المادة 221 (3).

ثاني عشر: المرحلة الانتقالية... الأيديولوجيا قبل استحقاقات الحكم

مع بدء التطبيق أصبحت الاتفاقية في مواجهة مباشرة مع العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شكلت الواقع السوداني تقليديًا، وأكثر من عقد ونصف من التمكين والتأصيل والتجييش الإعلامي والتعبئة الجهادية في ظل نظام الحركة الإسلامية. وأعطى هذا الواقع السياسي الاجتماعي وكذلك نصوص الاتفاقية التي منحت حزب الحركة الإسلامية الحاكم أغلبيات مطلقة في المؤسسات القومية التنفيذية والتشريعية المفصلية الموكول إليها الإشراف على التطبيق، أعطى الحركة الإسلامية ميزة تفضيلية في تحديد مسار الاتفاقية. فعلى الصعيد السياسي قاد عقدان من سياسات «فرق تسد»، التي مارستها الحركة الإسلامية، ومقاربة قضايا الحكم في السودان بالتجزئة، وبالتالي الانفراد بالقوى السياسية والجهوية، إضافة إلى إقصاء القوى السياسية والمدنية خارج المؤتمر الوطني (حزب الحركة الإسلامية) والحركة الشعبية من عملية التفاوض، والشوفينية السياسية التي صبغت مواقف الحركة الشعبية من القوى السياسية الشمالية والمثقفين الشماليين القريبين منها في بواكير الفترة الانتقالية، قادت هذه العوامل مجتمعة إلى إضعاف مساهمة حلفاء الحركة الشعبية التاريخيين في التجمع الوطني ومعسكر المثقفين، في دعم المكونات الحقوقية للاتفاقية بصفة عامة.

لم يكن الوضع أفضل على صعيد الثقافة السياسية. فمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة النوعية واحترام التنوع الثقافي والحكم الراشد والفدرالية الحقيقية كلها مفاهيم ومؤسسات حديثة، وباستثناء نزوع داخلي في المجتمع ناتج من تطلع مكوناته إلى المشاركة، لم يكتمل توطين هذه القيم والمفاهيم الديمقراطية في الثقافة والممارسة السياسية والاجتماعية. على العكس من ذلك، عندما تم التوقيع على الاتفاقية، كانت قد تطورت، عبر العديد من مراكز الإنتاج النظري (Think Tanks)، وهيئات الأعمال الفكرية، ومفوضيات «التأصيل»، إضافة إلى الجسم المتوارث من الأدبيات السلفية عن النظم السلطانية، تطورت

مرجعية سياسية نظرية وجسم مفاهيمي يعبّر عما تعنيه الدولة الإسلامية للحركة الإسلامية السودانية. ولم يكن «تأصيل» المؤسسات والمفاهيم التي أنتجتها المرجعية الحقوقية العلمانية يعني توطين هذه المؤسسات والمفاهيم بالتأسيس الفكري لها في الثقافة العربية الإسلامية، مع إخصابها بمكونات محلية، إضافة إلى محمولاتها من مرجعياتها الأصلية. ما عناه التأصيل هو إخضاع هذه المفاهيم والمؤسسات وحشرها في الأطر الفقهية السلفية التي لم تكن هذه المفاهيم والمؤسسات جزءًا منها، ثم إعادة بثها عبر مؤسسات التعليم والإعلام الجماهيري وفقدت ملامحها وغاياتها الحقيقية. إذًا لم تكن البيئة الثقافية السياسية غير مواتية لتطبيق المكونات ذات المرجعية الحقوقية فحسب، بل تكونت مراكز جديدة صريحة في عدائها للتوجهات الحقوقية الأساس للاتفاقية، ولروحها القائمة على توسيع قاعدة المشاركة السياسية والاقتصادية.

كانت نتيجة الفترة الانتقالية هي أن تتماهى الإرادة السياسية مع مجمل البيئة الثقافية السياسية غير المواتية للمكونات الحقوقية في الاتفاقية، بل وأن تسعى الإدارة السياسية لتقوية هذه التوجهات وتوظيفها للتملص من روح الاتفاقية وبعض حروفها، وذلك بإصرارها على سبيل المثال على تزوير الانتخابات، وعلى الاحتفاظ بترسانة القوانين السابقة للتوقيع على الاتفاقية. وقادت هذه الأوضاع إلى إيقاف عملية تجاوز الهياكل والبنيات التي شكلت جذر النزاع، وعمليات استبدال النظم السياسية والاقتصادية والثقافية التي ولّدت العنف. واستمرت قائمة ومتماسكة وفاعلة شبكات المتعلمين الحضريين والنخب ذات الامتدادات الأسرية والقبلية والجهوية، والتفاهمات المصلحية القديمة التي ظلت ممسكة بخيوط السلطة والثروة، والتي شكلت النظام المركزي القابض الذي ظل يسيطر على مسيرة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والذي كان أحد جذور النزاع ومن أهم دوافع الحرب[108]. كما أن تركيز الاتفاقية على محور الشمال/ الجنوب أبقى على الأوضاع كما هي في المحاور الأخرى

---

(108) إدريس سالم الحسن، «إدارة فض النزاعات في السودان،» في: شمس الدين الأمين ضوالبيت، محرر، **بروتوكولات نايفاشا ومستقبل السلام في السودان** (الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت - السودان، 2006)، ص 146.

في الغرب والشـرق والشـمال الأقصى، الأمر الذي قاد إلى انفجـار الأوضاع أو استمرار الحروب الأهلية في هذه المناطق، خصوصًا دارفور.

لذا عندمـا وصل تطبيـق الاتفاقيـة إلـى مرحلة الاسـتفتاء على حـق تقرير المصير للجنوب، كان جليًا أن الرؤية الأيديولوجية والنظام المعرفي الإرشـادي تغلبـا علـى منطـق الدولـة واسـتحقاقات الحكـم ومتطلبـات الوحـدة الوطنية. استخدمت الحركة الإسـلامية أدوات وأجهزة السلطة وكذلك الصلاحيات التي حصلت عليها في اتفاقية السلام الشامل، للإبقاء على مكونات المركزية الثقافية العربية الإسـلامية وتكريسـها في ولايات شمال السـودان وعلى مستوى الدولة السودانية بمجملها. وكان ذلك هو المؤشر إلى فشل الاتفاقية في تحقيق أهداف المشـاركة والمسـاواة والهويـة الجامعـة، وفـي إحـداث التحول على مسـتوى الدولـة، وتفكيك البنيات التي أدت إلى عقود مـن النزاعات والحروب الإهلية. كمـا كان ذلـك برهانًا آخر جازمًا على «سـقوط المشـروع الحضـاري» للحركة الإسـلامية السـودانية الذي قالـت مواثيقه إنهـا «تؤمـن بوحدة السـودان وعزته واستقلال قراره وتدعو لتحرير الناس من أسـر الولاءات الطائفية والحزبية نحو بناء مؤسـس على الشـورى والإجمـاع يحفظ السـودان من التمزق والانشـطار وينهض به نحـو التنمية والرفاهيـة»[109]. هكـذا انتقل الرأي السياسـي العام في الجنوب إلى معسكر الانفصال فصوّت له في الاستفتاء بما يشبه الإجماع، عسى أن توفر دولة الجنوب المسـتقلة تلك الحقوق التي لم توفرها الدولة السـودانية الموحدة في ظل الاتفاقية. وبذلـك أصبحت الخطوط النظرية التي كانت مجرد ظلال غائمة كامنة لمشروعين معرفيين إرشاديين، حدودًا دولية بين بلدين.

ثالث عشر: التاريخ وامتحان الجدوى

يـردد حسـن الترابي، مرشـد الحركة الإسـلامية السـودانية، قولـه: إن «في التاريخ امتحان لجدوى المفهومات الأصوليـة وأثرها، وفي مصائره حكم على كونها (...) ذرائع لمقاصد الدين أو لمفاسـد في حسـاب الدين. فالنظر الراجع

(109) البيان التأسيسي للجبهة الإسلامية القومية، نقلًا عن: عبد السلام، ص 51.

يستفيد بدليل المآل (...) ويحكم على بعض المواقف الأصولية إن قد زادتنا فقهًا أم تبلدًا، وإن قد مكنت حكم الدين أم ضيعته»[110]. وكشف ما يقرب من ربع قرن من التاريخ، منذ بدء «المشروع الحضاري» للحركة الإسلامية في السودان، عن عشرة إشكالات أساس أقرب إلى أن تصب في حزمة «المفاسد والتبلد والضياع»، في مشروع الدولة الإسلامية التي تقوم على تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وعرقيًا:

أولًا: على الرغم من أن الحركة الإسلامية السودانية قدّمت نفسها باعتبارها حركة تجديدية حديثة، إلا أن الصادرات عن حركة التجديد تكشف عن إبهام وغموض يجعلان الوصول إلى كنه المنهج التجديدي عسيرًا ومتعذرًا للقادة الذين تولّوا إدارة الدولة عبر آلية التمكين، ولبقية عضوية الحركة الإسلامية، وبالأحرى لبقية السودانيين. وكما تقدّم، أسفرت عملية التجديد عن تكريس للانتقائية السلفية التقليدية لفكر الإخوان المسلمين، بصورة عامة، مع توسيع مداها[111]، لكنها احتفظت بالأركان الرئيسة لمنظومة الفكر السلفي التقليدي. فانصب الجهد على توسيع فرص الاختيار من بين محتويات هذا البناء الفكري للعهد الإسلامي الأول، بتحريك بعض هذه المحتويات، وإسقاط بعض آخر، وإعادة تأويل أخرى، وإحياء رابعة كانت مهجورة... وهكذا دواليك، تحت ضغط الواقع أو شدة المنافسة السياسية، وليس توليدًا عن «اجتهاد إسلامي قائم على مقدمات نظرية وموضوعية»[112]. النتيجة هي أن العقل الفقهي السلفي التقليدي الذي تسبب في الأزمة العميقة التي تعانيها المجتمعات الإسلامية، والذي كان الدافع وراء جهد التجديد، ظل حاضرًا بقوة في سياسات وبرامج الدولة.

ثانيًا: لهذا السبب عانى المشروع غربة تاريخية مبدئية عن الإطار

---

(110) حسن الترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (تونس: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1987)، ص 240.

(111) يرى سعد الدين إبراهيم أن السمات العامة لفكر الإخوان المسلمين هي الشمولية والإطلاقية والانتقائية واللاتاريخية. للمزيد انظر: إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)**، ص 473.

(112) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم الميلاد،» ص 18.

الحضاري المعاصر للمسلمين، حتى إن ظل هذا الإطار المعاصر إطارًا نظريًا بالنسبة إلى كثيرين من المسلمين. ويعود ذلك إلى أن تفاصيل المكونات التي طرحها مشروع الحركة الإسلامية لمشكلات السياسة والمجتمع والاقتصاد، هي إجابات الماضي (القرن السابع) لهذه المشاكل. وبالتالي يقدّم المشروع، في الحقيقة، إجابات تاريخية عن أسئلة تاريخية طُرحت بلسان الحال أو المقال في العهد الإسلامي الأول، ولا تأخذ في الاعتبار التطورات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية والتاريخ الإنساني منذ ذلك الوقت، لذلك كان الكثير من عناصر المشروع الرئيسة غير صالح ولا قابل للتطبيق في المجتمعات المعاصرة. وذلك ما أقر به أحد القادة الفكريين للحركة الإسلامية، إذ كتب يقول: «تلاشت الدعوة للدستور الإسلامي بصورتها التاريخية والتي تقوم على حكومة إسلامية وإطار عقائدي إسلامي (...) نسبة لأن التجربة العملية أثبتت صعوبة ذلك»[113]. وترتبت على هذه الغربة التاريخية منطقيًا مسألة أخرى هي أن التراث الفقهي والتشريعي الإسلامي لا يغطي الجزء الأعظم من مسائل وقضايا المجتمع والدولة الحديثة التي نتجت من تطورات تاريخية شملت مجالات الحياة الإنسانية كافة. وهو ما اعترف به حسن الترابي في زيارة له إلى لندن في أوائل تسعينيات القرن الماضي، إذ ذكر أن الإجابات التي يقدمها الفقه الإسلامي لا تخاطب إلا 25 في المئة من جملة المشاكل التي يتوجب مخاطبتها في الدولة المعاصرة[114].

ثالثًا: تعارضت بعض الأحكام التي طُبقت (مثل الحدود وأحكام القوامة وأهل الذمة وغيرها)، بنيويًا مع حقوق الإنسان كما عرّفتها المواثيق والعهود والتجارب الدولية. تقدّم أن النظام المعرفي الإرشادي للحركة الإسلامية لا يقبل بالصراع الاجتماعي الذي هو سمة المجتمعات البشرية، ولا تعني الحرية فيه الحق في الاختيار الحر بين بدائل، وترتكز حقوق المواطنة على العقيدة،

---

(113) مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم الميلاد،» ص 18.

(114) نقلًا عن الصحافي السوداني السر سيد أحمد، في ندوة بمركز الخاتم عدلان، 20/4/2011.

ويعتمد أحكام عقوبات من فترة تاريخية سابقة بألف وأربعمئة عام، ولا يملك إلا حالة مواطنة خاصة لغير المسلمين، وهو ما أطلق السقف لممارسات تمتد جذورها إلى ظرف تاريخي من الماضي. وترتبت على هذه الرؤية انتهاكات واسعة وجسيمة لحقوق الإنسان وجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية كما ورد في تقارير المراقبين الدوليين لحقوق الإنسان الذين أدى الحجم الكبير للانتهاكات وجسامتها إلى تعيين عدد منهم بصفة دائمة، منذ قيام نظام حكم الحركة الإسلامية حتى الآن، بصفتهم مراقبين خاصين لمتابعة وضع حقوق الإنسان في السودان. وصدرت بسبب هذه الانتهاكات عشرات الإدانات لسجل حقوق الإنسان في السودان من المنظمات الدولية وتهمٌ بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية ضد رئيس الجمهورية ومسؤولين آخرين.

رابعًا: قادت الطبيعة السلفية للمشروع التي تقوم على أن آخر الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها، والتعلق بتصور ذهني عن العهد الأول مأخوذ عن كتب التراث، واعتماد منهج الاستنساخ التشريعي لإعادة إحياء هذا التصور، قادت هذه إلى «استدعاء» قضايا وأولويات المجتمع الإسلامي الأول، لتكون هي قضايا وأولويات المجتمع السوداني المعاصر. ونشأ نتيجة ذلك إطار سياسي واجتماعي نظري لا يعبّر عن الواقع، وإنما عن تصورات ذهنية لهذا الواقع، وقد تقدّم أن جنوب السودان لم يكن في وعي الحركة الإسلامية ولا ضمن اهتماماتها، بينما يشكّل هو وأهله ثلث البلاد. وأدى ذلك إلى تشويه الأولويات السياسية والاجتماعية، وانتهى إلى إثارة أو تضخيم مشكلات ليس لها هذا الحجم إلا في التصور، لأنها كانت من الأولويات التاريخية للعهد الأول، بينما تُركت مشكلات أخرى حقيقية لأنها خارج التصور. فتم التركيز، مثلًا، على قضايا عفة النساء، على الرغم من أن المجتمع السوداني ككل مجتمع محافظ، لم تكن العلاقة بين النساء والرجال فيه مصدر تهديد أو خطورة في يوم من الأيام، بينما لا نجد إلا اهتمامًا وجهدًا قليلين في تناول قضايا محاربة الفقر والتصحر وتحقيق التنمية.

خامسًا: أطلقت عمليات الأسلمة والتأصيل «دينامية تسابق استنساخي

سلفي» على مفردات ومفاهيم وممارسات الماضي. إذ استُبدلت الأسلمة بالمنطق المدني العام في إدارة الحوارات الوطنية الذي كان سائدًا من قبل، وهو منطق في متناول الجميع لا يفصلهم عنه دين أو عرق أو ثقافة، استُبدلت به الحجة الدينية في النظر إلى الأمور وتبريرها. وكانت الغلبة في هذه العملية لجماعات الفهم النصوصي الحرفي للدين، لبساطة حجتها ووفرة نصوصها ووضوح معانيها في مجتمع تتفشى فيه «الأمية النقدية»، مقارنة بالجماعات الإصلاحية التي تعتمد تأويل النصوص. وأوجدت هذه العملية بيئة ثقافية وسياسية مفرِّخة للتطرف.

تحوّل التنافس السياسي بين الجماعات الدينية المختلفة إلى مزايدات أدواتها «الحجة» الدينية، فأقصى ذلك الجماعات والأحزاب المدنية وبالطبع غير المسلمين. وأفرزت هذه البيئة جماعات سياسية جديدة تدّعي امتلاك صحيح الإسلام شغلت الفضاء الأهلي، وشكّلت بفتاويها حكومة مكملة للحكومة الرسمية، لكن أيضًا أداة ضغط عليها في إطار المزايدات السياسية. وهذا ما أشار إليه أحد قادة الحركة الإسلامية عندما قال إن الساحة الطلابية امتلأت في مرحلة ما «بأصوات أخرى وأفكار عادة رجعية عن الأفق الرحب لحركة الإسلام الحديثة، إلى أطر الإسلام البدوي وتقاليده الميتة»[115].

سادسًا: بسبب الطبيعة السلفية لـ «المشروع الحضاري» للحركة الإسلامية السودانية تفشّت وسادت حالة من الركود والتراجع الاجتماعي والثقافي والفكري والفني أيضًا، وذلك لتقليص دور العقل وغياب الحريات وقوى الدفع المحفزة على التقدم والنهضة في النظام الإرشادي السلفي. واكتفت القيادات الفكرية للحركة الإسلامية بترديد أن «النهضة لا بد أن يكون لها محفز ومحفزها إما أن يكون الإسلام أو غيره، وأبانوا استحالة غير الإسلام»[116]. وبالتالي أصبح تطبيق الشريعة هو هذا المحفز من دون أن تحتوي مكوّناتها

(115) عبد السلام، ص 303.

(116) مكي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ص 180.

على قيم ومفاهيم الحرية والتقدم التي هي أساس كل نهضة[117]. كما أن أداتها في التعامل مع مستجدات العصر - وهي «القياس» - تكرس التبعية الحضارية والجمود. لأن القياس لا يشتغل إلا بأثر رجعي، ينتظر النوازل والمحدثات واختراعات الآخرين ليلحقها بأشباهها. ولم تتمكن الحركة الإسلامية من تقديم مواقف تجديدية «تطمئن الخاطر الديني» في قضايا الآداب والفنون. فجاءت ممارساتها تقييدية في هذين المجالين[118]. لذلك تأرجح مشروع الحركة الإسلامية في التطبيق بين الذرائعية القحة والدينية الصلبة.

سابعًا: أفرزت الفجوة بين النظام المعرفي الإرشادي والإطار المعاصر لحياة السودانيين، ما يمكن تسميته بظاهرة «الحقوق الورقية». إذ إن لكلٍّ من النظام المعرفي الإرشادي السلفي والإطار المعاصر للسودانيين مرجعيته الثقافية والقانونية المختلفة: فشكلت - بصورة نسبية - تداعيات العولمة والحركة العالمية لحقوق الإنسان والاتفاقات التي وُقعت مع مجموعات سودانية ثائرة والإرث الديمقراطي السابق مرجعية الإطار المعاصر للسودانيين، بينما شكلت أصول الأحكام والتراث الفقهي السنّي مرجعية النظام المعرفي الإرشادي للحركة الإسلامية السودانية وللمجتمع السوداني التقليدي بصورة عامة.

في غياب حركة إصلاح ثقافي هي من ناحية عملية حركة إصلاح ديني، ظلت الغلبة السياسية والاجتماعية للمرجعية الأخيرة. إذ إن من الأمور المسلّم بها اليوم أن المؤسسات هي تعبيرات ثقافية وحضارية، وليست مجرد قواعد وإجراءات، وأن مؤسسات مثل البرلمان والنظام الدستوري والقانوني الذي يحفظ حقوق الإنسان، تتطلب القبول بمجموعة من القيم الثقافية السياسية. فحق الانتخاب مثلًا يفترض التسليم بعقلانية الإنسان وقدرته على التمييز والاختيار، ونظام الأحزاب السياسية يفترض القبول بمبدأ التعددية وحرية التعبير والتفكير والتسامح مع الآراء المخالفة، ورفض التسليم بواحدية حل

---

(117) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004**.

(118) الترابي، **الحركة الإسلامية**، ص 165.

سياسي أو اجتماعي ما[119]. ولأسباب تتعلق بصورة النظام في الخارج، أو لالتزاماته التعاقدية في الداخل تضمّن دستور 2005، بعد اتفاق السلام، وإلى حد ما دستور 1998، في بعض بنوده، المرجعية القانونية والمعاصرة، بينما تبنّت القوانين ما دون ذلك المرجعية السلفية (القانون الجنائي وقوانين النظام العام وقانون الأحوال الشخصية وقانون المصارف... إلخ). ونتيجة التعارض المذكور بين مواد هذين الدستورين، والخلفية الثقافية الحضارية التي يشتغلان فيها أصبحت الحقوق المضمنة فيهما، بما في ذلك وثيقة جيدة للحقوق في دستور 2005، مجرد حبر على ورق.

ثامنًا: كذلك أثبتت تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم أن نواقص الحرية والمعرفة وحقوق المرأة التي حددها **تقرير التنمية العربي الأول** لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، في عام 2004، على أنها الأسباب الرئيسة للتخلف التنموي في العالم العربي، أثبتت التجربة السودانية أنها نواقص بنيوية في النظام المعرفي الإرشادي و«المشروع الحضاري» للحركة الإسلامية السودانية. فكما سبقت الإشارة يقوم هذا المشروع على قواعد سلفية وتشريع استنساخي يخلو - لأسباب تاريخية بدهية - من مفاهيم وأدوات الحرية كما نعرفها اليوم بوصفها «كامل محتوى منظومة حقوق الإنسان، أي الحريات المدنية والسياسية، إضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية»، كما يُعرفها ذلك **التقرير**[120]. فالحرية بهذا المعنى ليست أصلًا في المشروع، حتى وإن قال سدنة المشروع بغير ذلك. لذلك لم يقتصر الاستبداد على أشكاله السياسية المعروفة بل اتخذ طابعًا دينيًا مقدسًا، تكاملت فيه السلطة الرسمية مع الجماعات الأهلية السلفية، وتبادلا الأدوار في تقييد الحريات. وتكفلت الجماعات الأهلية السلفية المتحالفة مع السلطة بما لا تستطيع الجهات الرسمية المجاهرة به، فأصدرت عبر السنوات، بمباركة السلطة وتأييدها، سلسلة متتالية من الفتاوى التكفيرية طالت معظم جوانب الحياة السياسية، ومعظم القادة الحزبيين، بمن فيهم

(119) **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، ص 440.

(120) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004**.

الصادق المهـدي، آخر رئيس وزراء منتخب، بل وحسـن الترابي، زعيم الحركة الإسـلامية بالسـودان، نفسـه. وكانت النتيجـة هي بيئة مـن الإرهاب السياسـي والثقافـي والفكـري، هـزت النسـيج الاجتماعـي وأضعفتـه، وسـممت الحيـاة السياسية والفكرية[121].

تاسـعًا: أضمـرت مكونـات المشـروع الحضـاري وعناصـره عنفًـا هيكليًا كامنًـا يصدر عن ديناميـات وجهتها النقـاء والتوحد الآحادي فـي مواجهة نزوع مشـروع متطلع إلى المشـاركة والتعبير عن التفرد وبالتالي التعدد لعناصر التنوع المجتمعي السـوداني. فأوجدت هذه الديناميات المناوئة للتطلعات المشـروعة حالـة من التوتـر حولت البلاد إلى سـاحة للعنـف اللفظي والمـادي والنزاعات الدامية، تفاقمت مع تسـاوق عناصر المشـروع الحضاري ومكوناته إلى درجتها القصوى. وانفجرت هذه التوترات حروبًا أهلية في شـرق السـودان بعد جنوبه، ثم في ولايات دارفور الكبرى[122]، والنيل الأزرق وجنوب كردفان، وقد أودت هذه الحروب بحياة مئات الألوف من السـودانيين، ولا تزال مستعرة حتى الآن. وذلـك بالإضافة إلـى التعذيـب المنهجي في السـجون والمعتقلات والمسـنود بالفتوى الدينية[123]، و«عقيدة العمل الأمني للحركة الإسـلامية [التي اعتمدت] العنـف الحاسـم لإسـكات المعارضـة»[124]، وانتشـار السـلاح وثقافـة العنف، والعنف المودع في مناهج التعليم وفي القانون، وما تطفح به الصحف ووسائل الإعلام والمساجد والندوات من عنف لفظي وعنصرية.

عاشـرًا: والنتيجـة هـي أن النظـام المعرفي الإرشـادي للحركة الإسـلامية الذي يستند إليه «المشـروع الحضاري» خلا من الآليات المتعارف عليها عالميًا لإدارة التنوع الثقافي والديني والإثني. فكمـا تقدّم، فإن التحدي الأكبر أمام كل

(121) انظـر في هذا الشـأن فتاوى هيئة علماء السـودان، وفتـاوى د. عبد الحي يوسـف في كتبه الصادرة عن دار مشكاة، وتحديدًا في كتابه: **الدولة في الإسلام** (الخرطوم: دار مشكاة، 2006)، ص 59، وانظر فتاوى الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة .

(122) ثلاث ولايات معًا في حجم فرنسا هي: شمال دارفور، غرب دارفور وجنوب دارفور.

(123) عبد السلام، ص 119.

(124) عبد السلام، ص 119.

برنامج وطني يتصدى لمهام الحكم في السودان هو إدارة التنوع الثقافي والإثني والديني واللغوي[125]. غير أن مشروع الحركة الإسلامية لا يعرف ولا يعترف بالتنوع الثقافي أو العرقي. فالأمة في هذا المشروع هي «المجموعة من الناس تربط بينها آصرة العقيدة، وهي جنسيتها، وإلا فلا أمة (...) والأرض والجنس، واللغة والنسب، والمصالح المادية القريبة، لا تكفي واحدة منها ولا تكفي كلها لتكوين أمة إلا أن تربط بينها رابطة العقيدة»[126]. في هذا السياق يقوم التعامل مع غير المسلمين على قواعد «فقه الذمة» و«الولاء والبراء» والجهاد، وشكلت هذه القواعد المرجعية المسكوت عنها للدولة السودانية في هذا المجال. وأدى ذلك إلى انفصال جنوب السودان، ومع تطاول أمد النزاعات وزيادة المرارات وبدأت جهات أخرى تطالب الآن بحق تقرير المصير.

خاتمة

هناك الآن تيار في الحركة الإسلامية السودانية من غير الممسكين بالسلطة، خصوصًا من الجناح الذي انشق عن الحزب الحاكم في عام 1999، يُقر بأن مشروع الحركة الإسلامية فشل حتى بمعاييره الذاتية[127]. بينما ظل آخرون كثيرون في حيرة متنازعين بين منطلقاتهم الإيمانية وبين «دليل المآل» في التجربة العملية. لكن حتى الذين أقرّوا بالإخفاق يرجعونه إلى أسباب إجرائية، من قبيل أن الانقلاب العسكري فرض ظروفًا لم تكن في صالح التطبيق، أو أن العسكريين من الإسلاميين اختطفوا السلطة ولم يكونوا في قائمة المشروع، أو لعوامل خارجية من فعل أعداء الإسلام... بل وانبرت جماعات سلفية أخرى

(125) لمساهمات حديثة في هذا المجال، انظر: الطيب حاج عطية، «خيارات للمستقبل في مفترق الطرق،» محاضرة بمعهد أبحاث السلام، جامعة الخرطوم، 2010. انظر أيضًا: ثامبو امبيكي، «السودان في أفريقيا – رؤية للمستقبل،» معهد أبحاث السلام (كانون الثاني/ يناير 2011).

(126) سيد قطب، نقلًا عن: حسين سعد، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 52 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 248.

(127) الطيب إبراهيم عيسى، «لماذا فشلت الحركة الإسلامية في إنزال المشروع الحضاري في أرض الواقع،» صحيفة **رأي الشعب**، الخرطوم، 14/ 11/ 2011.

أكثر تشددًا وحرفية كي تبرهن على أن الإشكالات سببها «الدغمسة» والتلبيس اللذين كانا سائدين، والمعني بذلك التنازلات التي قُدمت لغير المسلمين وللثقافات السودانية ذات الجذور غير العربية وللنساء، وأن الحل يكمن في الأحكام الصريحة بلا مواربة لـ «دار الإسلام»، ووضع هؤلاء مسوّدة دستور للسودان يقوم على هذه الأحكام، يُحظر على النساء وغير المسلمين الترشح للولاية الكبرى... كي تبدأ الحلقة من أولها مرة أخرى.

لكن الشواهد تؤكد أن الخلل منهجي، وأن جهدًا كبيرًا بُذل وموارد كثيرة توافرت لكن للسياسات الخطأ. وأن هذا الخلل يكمن في أن المشروع لا يملك تصورًا لعنصر التاريخ أو الزمن، ويرفض أن يعترف بأن أحوال الزمن وأطواره بُعد من أبعاد كل ما يطرأ على الوجود الإنساني، ويريد استنساخ وإعادة إنتاج البناء التشريعي للمشروع الإسلامي الأول، وهو الشريعة، لكن ذلك غير ممكن. فـ «الاستشهاد بدولة النبوة ودولة الخلافة الراشدة على أنها النموذج الأعلى في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه لا يعني أنها كانت خارج إطارها الزماني والمكاني، مما يقيم الحجة على أن الإسلام لا يعني استنساخ تلك الفترة الذهبية (...) والحقيقة أن استنساخ فترة تاريخية ماضية قبل مئات السنين يستحيل عقلًا وواقعًا مهما رغب الناس في ذلك»[128]. بل إن الذين قاموا على ذلك العهد الأول لم يكونوا يستنسخون أو يقلدون أمرًا سبق، كما شرحنا في مكان آخر. إذ كان منهجهم هو منهج «الكتاب والحكمة»[129]، حيث يشتمل الكتاب - الذي هو جملة أحكام الشريعة - على وسائل لغايات، وتتطور هذه الوسائل وتتبدل مع تطور أحوال الزمان وتبدّله. إن منهج الكتاب والحكمة هو قانون الحركة مع التاريخ للمشروع الإسلامي. وهو الذي خلا منه مشروع الحركة الإسلامية السودانية، فأدى به ذلك إلى الفشل.

---

(128) زين العابدين، «المواطنة والدين».

(129) لمعرفة المزيد حول منهج «الكتاب والحكمة» انظر: شمس الدين الأمين ضوالبيت، «نحو إصلاح ديني إسلامي - منهج الكتاب والحكمة: قراءة علمية للأصول الإسلامية،» على الرابط: http://www.shamsaddindawalbait.blogspot.com/

المراجع

كتب

إبراهيم، عبد الله علي. **الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر**. القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004.

إبراهيم، محمد المكي. **الفكر السوداني: أصوله وتطوره**. ط. 2. الخرطوم: مطبعة أرو، 1989.

أحمد، عبد الغفار محمد. **السودان والوحدة في التنوع: تحليل الواقع واستشراف المستقبل**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1992.

الترابي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، المكسب، المنهج**. ط 2. الخرطوم: بيت المعرفة، 1992.

ـــــــ . **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. تونس: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1987.

ـــــــ . **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

جونسون، هيلدا. **اندلاع السلام**. ترجمة فريق ميتا قرسي. الخرطوم: مدارك للنشر، 2010.

خالد، منصور. **تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد**. الخرطوم: مدارك للنشر، 2010.

دينق، فرنسيس. **صراع الرؤى: الهويات المتنازعة في السودان**. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2001.

سالم، سالم أحمد. **الطريق إلى الدولة**. باريس: ألما برس، 1999.

سعد، حسين. **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 52)

ضوالبيت، شمس الدين الأمين (محرر). **بروتوكولات نايفاشا ومستقبل السلام في السودان**. الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت - السودان، 2006.

عبد الرحمن، علي عيسى. **الحركة الإسلامية السودانية من التنظيم إلى الدولة**. الخرطوم: مطبعة التيسير، 2006.

عبد السلام، المحبوب. **الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء - خيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لثورة الإنقاذ**. [الخرطوم]: دار مدارك، الخرطوم، 2010.

عبد القادر، التيجاني. **نزاع الإسلاميين في السودان: مقالات في النقد والإصلاح**. [الخرطوم]: [د. ن]، 2008.

عبد الماجد، عواطف. **رؤية تأصيلية لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة**. الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 1999.

علي، حيدر إبراهيم. **مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين**. القاهرة: الحضارة للنشر، [2010].

العتياني، هويدا صلاح الدين. **قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجًا**. الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2006.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

المنظمة الدولية للفرانكوفونية والمعهد العربي لحقوق الإنسـان. **التنوع الثقافي والحقوق الثقافية**. تونس: الوكالة الدولية للفرانكوفونية، 2003.

مكـي، حسـن. **الحركـة الإسـلامية فـي السـودان (1969 - 1985): تاريخهـا وخطابها السياسي**. ط. 2. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999.

يوسف عبد الحي. **الدولة في الإسلام**. الخرطوم: دار مشكاة، 2006.

Periodicals

Awet, Mario. «The Political Role of Southern Political Parties in Making Unity Attractive.» *NCF*: August 2009.

الفصل العاشر

الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ ثورة 25 يناير

محمد السيد سليم

لعل من أهم ما كشفت عنه ثورات «الربيع العربي» هو الدور المركزي الذي قامت به الحركات ذات المرجعية الإسلامية في تحديد مسارات تلك الثورات. فهي وإن لم تكن العامل الأهم في نشوب الثورات، وبالذات في تونس ومصر، إلا أنها سرعان ما انخرطت فيها وحولت دفتها في اتجاه تصوراتها الفكرية، بل وهمشت أحيانًا القوى التي بادرت بشن تلك الثورات عندما وصلت إلى السلطة، كما حدث في مصر أو شاركت بقوة فيها، كما حدث في تونس. وفي الحالات الأخرى، وبالذات في ليبيا وسورية أدت الدور الأكبر في نشوب «الثورات»، والحصول على نصيب مهم في السلطة السياسية، كما حدث في ليبيا.

يركّز هذا البحث على عرض وتقويم الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ 25 كانون الثاني/ يناير 2011. يُقصد بالأداء الأنشطة العامة التي قامت بها تلك التيارات في سياق سعيها إلى تحقيق أهدافها. ومن ثم، فإن مفهوم الأداء لا ينصرف إلى الأفكار التي تنادي بها تلك التيارات إلا بقدر ما

يفيد به فهم تلك الأفكار في فهم الأنشطة والسلوكيات التطبيقية لتلك التيارات. وسيقتصر البحث على تقويم الأداء في المجال الداخلي، ومن ثم فإنه لن يتناول الأداء في مجال السياسة الخارجية المصرية نظرًا إلى الالتزام بحدود معينة للبحث. من ناحية أخرى، عمدنا إلى استعمال مصطلح التيارات الإسلامية لسببين: **أولهما**، أننا ندرس أداء «تيارات» فكرية - سياسية وليس أداء كل حركة بذاتها. فالحق أن التيارات الإسلامية تتألف من العديد من الحركات التي يصعب تقويم دورها منفردة في بحث واحد، **وثانيهما**، أننا نتحدث عن تيارات تعلن أن مرجعيتها هي الشريعة الإسلامية، وليس عن تيارات «إسلامية» بالضرورة، أو أن برامجها تتفق مع الشريعة أو تعبِّر عنها. فالحق أن بعض توجهات تلك التيارات قد لا يتفق مع الشريعة الإسلامية. ومن ذلك ميل التيارات السلفية إلى حظر الثورة على الحاكم الجائر، وهو ما لا يتفق مع القرآن والسنَّة. ومن ثم، ليس ثمة حكم قيمي بأن تلك التيارات تمثّل الإسلام، أو أنها إسلامية بالفعل.

نتناول في هذا البحث تقويم أداء تلك التيارات في المجال العام في مصر منذ ثورة 25 يناير، بحكم الدور المحوري الذي أدته في تحديد مسار الثورة، مع التركيز على جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها أكبر تيارات الإسلام السياسي في مصر، وظلت عنصرًا مهمًا في السياسة المصرية منذ تأسيسها في عام 1928.

تنبع أهمية هذا التقويم من أن أداء التيارات الإسلامية سيحدد مدى نجاح الثورة أو إخفاقها، في وقت نجد فيه تباينًا شديدًا في آراء المثقفين المصريين في شأن هذا التقويم بين من يرون أن تلك التيارات ستحقق نهضة مصرية شاملة، ومن يرون أنها تحمل خطر إعادة مصر إلى عصور الظلمات.

يطرح هذا البحث استفسارات عدة هي إلى أي حد ساهمت التيارات الإسلامية في مصر في ثورة 25 يناير؟ هل من الصحيح أن الإخوان عقدوا صفقة مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة لتمكينهم من السيطرة على المؤسسة النيابية المصرية؟ ما هو الدور الذي أدته الجماعة في صناعة التعديلات الدستورية في آذار/ مارس 2011، والتعامل مع موضوع المبادئ

الحاكمة للدستور؟ وإلى أي حد ساهمت تلك التعاملات في وضع مصر على طريق التغيير الجذري للنظامين السياسي والاقتصادي السريع والمنتظم؟ كيف تعاملت التيارات الإسلامية مع التيارات السياسية الأخرى في مصر؟ وماذا كان شكل الخطاب السياسي لتلك التيارات ومضمونه؟ وكيف أثّر هذا الخطاب في مسار الثورة؟ ما هي أهم الانتقادات التي وجّهتها القوى السياسية الأخرى إلى أداء التيارات الإسلامية؟ هل يتجه الإخوان إلى احتكار السلطة السياسية في مصر بعد وصول مرشّحهم إلى القصر الرئاسي في مصر، وهل يتجهون نحو «أخونة مصر» كما يقول منتقدوهم؟ وهل يستطيعون تحقيق هذا الهدف؟ إلى أي حد راعت التيارات الإسلامية المبادئ الديمقراطية في أدائها السياسي؟ ما هي العوامل التي ستحكم مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية؟ وما هو مستقبل الديمقراطية في مصر في ضوء وصول الإخوان المسلمين إلى السلطة في مصر؟

يمكن القول إن النخب السياسية المصرية بمختلف تياراتها الليبرالية والإسلامية والقومية والاشتراكية لم ترقَ إلى مستوى الحدث الثوري. إذ تصارعت تلك النخب في شأن الوصول إلى المكاسب الشخصية، وأخفقت في التوصل إلى توافق وطني لعبور المرحلة الانتقالية. ومن ثم فإن فصائل النخبة المصرية كافة تتحمل نصيبًا من مسؤولية تعثّر الثورة، وهو ما عبّر عنه فاروق جويدة بقوله: «أحمِّل هذه النخبة مسؤولية حالة الفوضى والارتباك التي أصابت المجتمع المصري بعد الثورة. نحن أمام مجموعة من القوى السياسية والدينية التي يمكن أن نطلق عليها الفصائل وليس التيارات»[1]. لامَ جويدة «التيارات الليبرالية والعلمانية» لانقطاع صلتها بالشارع، ولام شباب الثورة لأنهم تهافتوا على المكاسب بعد الثورة. لكنه لام بقدر أكبر جماعة الإخوان المسلمين لأنها ارتكبت «أخطاء جسيمة ابتداء بالانتخابات وانتهاء بالتخلي عن الثورة والثوار في لحظات صعبة»[2]. كما عبّر نبيل زكي عن التوجه ذاته عندما خاطب كل

(1) فاروق جويده، «دعوة للمصالحة الوطنية،» **الأهرام**، 17/ 8/ 2012.

(2) جويده، «دعوة للمصالحة الوطنية».

عناصر النخبة المصرية بتياراتها كلها موجّهًا لهم الشكر على دورهم في إفشال ثورة 25 يناير، قائلًا: «التاريخ لن يغفر لكل من ساهم في اختطاف وسرقة ثورة من أعظم الثورات في تاريخنا»[3]، مشيرًا إلى قوى الثورة وإلى التيارات الإسلامية في آنٍ واحد. بعبارة أخرى، كان للتيارات الإسلامية نصيبها الكبير في الإخفاق جنبًا إلى جنب مع بقية التيارات. ومن ثم فإن كون هذا البحث يركّز على التيارات الإسلامية لا يعني تبرئة التيارات الأخرى، لكنه يعني أن تقويم أدائها لا يدخل في نطاقه. إن أهمية هذا التأكيد هو أنه في إطار الاستقطاب السياسي المصري الراهن فإن هناك من سينهض لتوجيه اتهامات للتقويم الوارد في البحث في مقدمها العداء للإسلام والمسلمين، كما كان يفعل نظام مبارك حين يصف أي تقويم ونقد لسياساته بأنه عداء «لمصر»، فينتهي بنا هذا إلى عدم القدرة على الفهم وإنهاء الحوار قبل أن يبدأ[4]. في عصر الثورات العربية نحن بحاجة إلى إجراء «جراحات عميقة» كي نتفادى الارتداد إلى عصور الطغيان، حيث إننا نلاحظ أن الشعار الذي ترفعه التيارات الإسلامية اليوم هو «الانصراف إلى العمل»، أو «الاصطفاف خلف الرئيس»، وهي مسميات تعني في حقيقتها ترك الحكام يحكمون من دون إزعاج وكأن ثورة لم تقم.

المقولة الأساس لهذا البحث هي أن التيارات الإسلامية دخلت السياسة المصرية وممارسة السلطة بشكل مفاجئ، ومن ثم فهي لم تُعِدّ نفسها للعمل السياسي، فضلًا عن ممارسة السلطة، وهي وإن بدأت متواضعة الطموحات إلا أن بريق السلطة سرعان ما خطف أنظار قادتها ودفعهم هذا إلى المسارعة باقتناص اللحظة التاريخية «للتمكين». لكن تلك المسارعة أسفرت عن أداء متواضع ومرتبك أدى بدوره إلى انشقاق كبير في المجتمع المصري لا يبدو أن مصر ستنجو منه في المستقبل القريب، علمًا أن الارتباك لم يكن مقصورًا على التيارات الإسلامية وحدها. كما أن الطريق لتفادي هذا الانشقاق إنما تكون

(3) نبيل زكي، «هؤلاء يستحقون الشكر،» **الأهالي**، 15/ 8/ 2012.

(4) لعل من أهم من فعل ذلك الشيخ يوسف القرضاوي حيث أشار إلى أن منتقدي الإخوان يفعلون ذلك لأن في دعوتهم (الإخوان) «قيودًا على سرقاتهم أو على ملذاتهم أو لأنهم يجهلون حقيقة دعوتهم أو لأنهم يعادون الإسلام». تصريحاته في **اليوم السابع** (القاهرة)، 6/ 5/ 2012.

بتغيير حقيقي في المنظور السياسي لتلك التيارات نحو التوافق الوطني والتخلي عن منطق الأغلبية والأقلية على الأقل في مرحلة بناء أسس النظام الجديد.

أولًا: خريطة التيارات الإسلامية في مصر

قبل أن نشرع في تحليل أداء التيارات الإسلامية من المتعين أن نشير إلى معضلات عدة يجب إيضاحها. **أولى** تلك المعضلات هي أن تلك التيارات ليست متجانسة على الرغم من وجود قاسم مشترك أعظم بينها هو تطبيق الشريعة الإسلامية. فهي تتألف من تيار جماعة الإخوان المسلمين، والتيارات السلفية والسلفية الجهادية، والتيارات الصوفية، إضافة إلى تيار الإسلام الرسمي الممثل بالأزهر، وأخيرًا التيار الشيعي المصري، علمًا أن كلًا من تلك التيارات يتفرع إلى تيارات أخرى، كما أن الخطاب السياسي لتلك الحركات يتعارض في معظمه مع التيارات الأخرى. ومن ثم، فإنه لا يمكن تقويم تلك التيارات بشكل إجمالي وإنما يتعين النظر إلى كل تيار على حدة. أما المعضلة **الثانية**، فهي أن تلك التيارات ليست مجرد تيارات دينية ساكنة، وإنما هي في المقام الأول حركات اجتماعية تؤثّر وتتأثر بما يدور حولها. فهي تيارات حركية في حالة تحوّل، خصوصًا في فترة التحول الثوري. ومن ذلك انخراط السلفيين والصوفيين في السياسة بعد أن كانوا يحرّمون ذلك، أو انشقاق الإخوان إلى أحزاب فرعية، أو تأسيس السلفيين الجهاديين أحزابًا سياسية... أما المعضلة **الثالثة** فهي أن التقويم مرتبط بالفترة الزمنية التي يغطيها. وهذا التقويم يغطي فترة لا تزيد على عشرين شهرًا، وهي فترة معقولة للقيام بتقويم. لكن من المؤكد أنه إذا طالت الفترة، فربما اختلف التقويم نظرًا إلى الطبيعة المتغيرة للتيارات التي نحن بصددها.

تُعَد جماعة الإخوان المسلمين أشهر التيارات الإسلامية في مصر وأقدمها وأكثرها خبرة في الاشتغال بالسياسة، وإن لم تكن أكثرها من حيث العدد. أُسست في عام 1928 من خلال جهد حسن البنا، وبدعم من الملك عبد العزيز آل سعود ووساطة الشيخ رشيد رضا. وسرعان ما انتشرت الحركة

في ربوع مصر كلها، وفي دول أخرى وكونت تنظيمًا دوليًا يجمع فروعها الخارجية. وبلور مؤسسها حسن البنا فكرًا سياسيًا حركيًا يركّز على عدم جواز تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية. فالحزبية عند البنا مرادف للفرقة والخلاف، فضلًا عن أنها ليست من أسس النظام السياسي الإسلامي.

كما أنه على الرغم من أن المعارضة السياسية «واجب ديني فرضه الله، إلا أنه اعتبر أن المعارضة السياسية الغربية بدعة» لأنها تقوم على افتراض جعل السلطة هدفًا أساسيًا للمعارضة بحجة تمكينها من تطبيق برنامجها، واشترط أن تقوم المعارضة في النظام الإسلامي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكنه لم يحدد هل من الجائز وجود معارضة للحكومة الإسلامية أم لا، وهل من حق تلك المعارضة أن تسعى للوصول إلى السلطة أم لا[5]. واصطدمت الحركة بالنظام السياسي المصري ثلاث مرات: **الأولى** في عام 1948 عندما اغتالت رئيس وزراء مصر ورد النظام باغتيال مؤسس الحركة وحظر الجماعة. **والثانية** في عام 1954 عندما حاول أحد كوادرها اغتيال عبد الناصر، الأمر الذي أدى إلى حظر الجماعة مرة ثانية. **والثالثة** عندما اصطدمت بالسادات في عام 1981 ما أدى إلى اعتقال كوادرها على الرغم من أن السادات كان قد أطلق تلك الكوادر من السجون في عام 1974، وتعاون معهم لتحجيم الناصريين واليساريين. وشهدت سنوات حكم مبارك الثلاثين موجات من الشد والجذب مع الجماعة تراوحت بين السماح لكوادرها بخوض الانتخابات بالاتفاق مع النظام، وتوجيه الضربات المتتالية لوضعها في حالة الدفاع الدائم. وشاركت جماعة الإخوان في الانتخابات البرلمانية التي أجراها نظام مبارك بالاتفاق مع النظام وفازت في انتخابات عام 2005 بثمانية وثمانين مقعدًا في مجلس الشعب، وعمل النواب الإخوان في المجلس بالتعاون مع النظام. كما شاركت في الجولة الأولى من آخر انتخابات برلمانية أجراها مبارك في عام 2010 لكنها، عندما اتضح تصميم النظام على عدم إنجاح أي من مرشّحيها

(5) إبراهيم البيومي غانم، «الفكر السياسي للإمام حسن البنا،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 238-231.

انسحبت في الجولتين الثانية والثالثة على الرغم من مقاطعة القوى السياسية الأخرى الانتخابات ابتداء. وتتبع الجماعة منهجًا دعويًا سياسيًا للوصول إلى أهدافها عن الطريق الإصلاحية وليس الطريق الثورية. وعندما قامت الثورة لم تتوقعها الجماعة ولم تشارك في تفجيرها، ثم شاركت في الحوار مع النظام الذي دعى إليه عمر سليمان، نائب الرئيس، وفي الحوار وافقت الجماعة على استمرار مبارك في الحكم حتى أيلول/ سبتمبر 2011 مقابل الاعتراف بها، وسنعود إلى تلك القضية بعد قليل. وعندما تنحى مبارك كانت جماعة الإخوان المسلمين أسرع التيارات الإسلامية إلى اقتناص اللحظة، بالتفاهم مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة في شأن ترتيبات المرحلة الانتقالية، ما يمكّنها من حصد الأكثرية في المجالس النيابية، وحصد منصب رئيس الجمهورية، كما سنرى في ما بعد.

أما التيارات السلفية فمتعددة مثل جماعة أنصار السنّة المحمدية، والدعوة السلفية، والجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنّة، والسلفية المدخلية، والأخيرة هي امتداد مباشر للسلفية المدخلية السعودية. تاريخيًا لم تكن تلك الجماعات تؤمن بالاشتغال بالسياسة حيث نظرت إلى السياسة على أنها تنطوي على إعطاء تنازلات للحكومات مقابل السماح لهم بالمشاركة، كما ركّزت على دعوة الناس سلميًا وجهريًا إلى اتباع السلف في العبادات والمعاملات ونبذ التكلم والرأي ورفض الحضارة الغربية في جوانبها الثقافية[6]. بيد أن الجماعات السلفية الجهادية، مثل الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، خرجت عن هذا الخط واستعملت العنف السياسي ضد الأنظمة. كانت جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية أبرز الجماعات السلفية الجهادية في مصر. وتلقت الجماعتان ضربات أمنية قوية أدخلت كثيرًا من قادتها السجون. وفي السجون قاموا بمراجعات فكرية تضمنت الرجوع عن استعمال العنف. وكان أشهرها مراجعات سيد الشريف مُنظّر جماعة الجهاد[7].

---

(6) أحمد موسى بدوي، «السلفية المصرية المعاصرة: محاولة للتمييز،» **الديمقراطية**، العدد 38 (نيسان/ أبريل 2010)، ص 64-57.

(7) في تعريف أفكار السلفيين والسلفيين الجهاديين، انظر: **دليل الحركات الإسلامية في العالم**

بعـد الثورة أُفرج عن قـادة الجماعتين، ومن أشـهرهم طـارق وعبود الزمر من الجماعة الإسـلامية. لكن تبيّن أنه ظهر بدلًا منهم جيل جديد من السـلفيين الجهاديين الذين تمركزوا في شـبه جزيرة سيناء. يتألف هذا الجيل من تنظيمات مثل جماعة التكفير والهجرة، وهي امتداد لجماعة قديمة بهذا الاسـم، ومركزها العريش، وتنظيم مجلس شورى المجاهدين في أكناف بيت المقدس، وهو على صلـة بتنظيم القاعـدة، وأنصار بيـت المقدس، وهـو التنظيم الذي يقـوم بتفجير أنابيب الغاز الطبيعي بين مصر وإسـرائيل. تتميز تلـك الجماعات الجديدة بأنها لا ترى وسـيلة لتحقيـق أهدافها سـوى العنف المسـلح، ولا تعتـرف بالتيارات الإسـلامية الأخـرى، بمـن فيهـا الإخـوان الـذي يعتبرونـه جماعة غيـر جهادية لأنـه قبل المشـاركة في العمليـة الديمقراطية، وهـي عملية مرفوضـة ابتداء عند الجهاديين. كما أنهم يرفضون المراجعات التي قامت بها جماعة الجهاد. وهذه الجماعات أيضًا مرتبطة بالتمويل والتسليح بتنظيم القاعدة، كما أنها تسعى علنًا إلى إقامة إمارة إسلامية مستقلة في سيناء[8].

بالنسـبة إلى التيار الصوفي، فهو أكبر التيارات الإسـلامية عددًا وأقلها ميلًا إلى الاهتمـام بالسياسـة. ويتألف هـذا التيار من سـبعة كتل كبرى هـي الرفاعية والقادرية الجيلانية والشـاذلية والدسـوقية والعزمية والخلوتية والبدوية. وتنتظم تلـك الكتل فـي المجلـس الأعلى للطرائـق الصوفيـة، وهو مجلس تشـارك فيه بعـض وزارات الدولـة بمـا فيهـا وزارة الداخليـة. وتركّـز تلـك التيـارات على النواحي الروحية وقـراءة الأوراد والأذكار، وحتى ما بعد ثورة 25 يناير لـم يكن لها أي اهتمام بالسياسـة، اللهم إلا من خلال تأييد النظام الحاكم، ورفع بعضها شعار «نحن الأمن، والأمن نحن». ولذلك كانت من أقل الحركات دعمًا للثورة وآخرها انخراطًا في النشاط السياسي بعد الثورة.

(القاهرة: مركز الدراسات السياسـية والاسـتراتيجية بالأهرام، 2006)، العدد الأول، ص 13-26. انظر أيضًا: عبـد الحكيم أبو اللوز، «السـلفية التقليدية والسـلفية الجهادية،» **الديمقراطية**، العدد 38 (نيسـان/ أبريـل 2010)، ص 35-44، وحسـن سـلامة، «السـلفيون فـي مصر... معضلـة أم حـل؟» **الديمقراطية** (نيسان/ أبريل 2010)، ص 65-76.

(8) راجع التقرير المنشور في **المصور**، 15/ 8/ 2012.

بالنسبة إلى الأزهر فهو مؤسسة مرتبطة رسميًا بالدولة، وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة التبعية لها. وتراوح دوره السياسي وعلاقته بالسلطة بين نموذجين: **الأول** يمكن أن نسميه النموذج الكفاحي المستقل حيث يقوم الأزهر بدور مستقل عن السلطة السياسية بل ويعمل على ترشيدها والضغط عليها لحماية مصالح البشر، ومقاومة المحتلين. فيروي الجبرتي كيف كان الأزهر مركزًا للمقاومة ضد الحملة الفرنسية. أما النموذج **الثاني** فهو النموذج المهادن الذي ينهض على مفهوم طاعة الحاكم حتى لو كان جائرًا، تحت دعوى طاعة أولي الأمر. ففي بعض الحالات هادن شيخ الأزهر الحكام، كما حدث عندما تعاون الشيخ عبد الله الشرقاوي مع نابوليون، ودعم شيخ الأزهر الطنطاوي نظام مبارك دعمًا كاملًا. كذلك اختلف دور شيخ الأزهر باختلاف شخصية من تولى المنصب من ناحية، ومدى توافر السياق الاجتماعي المساند للشيخ للقيام بدور كفاحي مستقل من ناحية ثانية، وعلى مدى بطش السلطة السياسية من ناحية ثالثة، ومدى وجود مؤسسات سياسية فاعلة من ناحية رابعة. وسنرى أن هذه المقولات تنطبق على الدور الذي قام به الأزهر في ثورة 25 يناير. وبطبيعة الحال فإن دار الإفتاء تُعد مكونًا مكملًا للأزهر، فدار الإفتاء والأزهر مكونان للإسلام الرسمي في مصر.

يلاحظ أن دور الأزهر في السياسة المصرية تضاءل منذ عقد الستينيات من القرن الماضي بعد إحكام الدولة قبضتها على الأزهر، كما أن المكوّن الأزهري في الخطاب الديني تضاءل بدوره في مقابل صعود الخطابات السلفية والإخوانية، إضافة إلى الجماعات الجهادية. ويرجع ذلك بالأساس إلى الدعم الخارجي الذي تتلقاه التيارات السلفية والإخوانية. ومن ثم نجد أن الأزهر لم يعد هو المصدر الوحيد في مصر لتخريج الدعاة بعد أن قامت جمعيات سلفية بإنشاء معاهد لهذا الغرض في معظم قرى مصر تقريبًا حيث ينتشر بينهم خطاب سلفي جامد، بل يحضر إليهم دعاة من السعودية لتأهيلهم[9].

التيارات الإسلامية سالفة الذكر ليست على علاقة توافق بعضها مع بعض

---

(9) جابر عصفور، «الأزهر والخطاب الديني،» **الأهرام**، 21/10/2011.

إلا فـي حالات الضـرورة. بل إن بعضهـا يكفّر الآخـر صراحة. فالتيار السـلفي الجهادي ينتقد الإخوان لتركيزهم على السياسـة أكثر من مسـائل العقيدة. ونشر أحمد عشوش، أحد قادة هذا التيار، كتابًا باسم **الحصاد المر للإخوان والسلفيين** اتهم فيه الإخوان والسـلفيين بأنهم قد فوتوا الفرصة لتطبيق الشـريعة بعد الثورة حين عملوا بالسياسة من خلال التعديلات الدسـتورية، كما أنهم اختاروا أقباطًا وعلمانييـن واشـتراكيين في لجنـة وضع الدسـتور، وعملـوا على وقـف الثورة والمسـاعدة في قمع الشـباب الثـوري وتفضيـل العمل السياسـي بالدعـوة إلى التصويت علـى التعديلات الدسـتورية والانتخابات البرلمانيـة[10]. بينما يرفض الإخـوان والسـلفيون التيار الصوفي على أسـاس أنـه أدخل البدع فـي العقيدة، كما يقوم السـلفيون بهدم الأضرحة التي يتبرك بها الصوفيـون، في وقت تعادي فيه الصوفية التيارين السـالفين بل تعتبر أن السـلفيين سـيعيدون مصر إلى عصر الجاهلية إذا وصلوا إلى الحكم[11]، وقال الشـبراوي، زعيم الطريقة الشـبراوية الصوفية، إن الإخوان والسـلفيين هم «خوارج هذا الزمان» وإنهم نصّبوا أنفسهم «أوصياء على الدين» وهو مـا دعى أنصار الطريقة الشـبراوية إلى تكوين «جبهة الإصـلاح الجهادي» وهي جبهة مسـلحة لمقاومة السـلفيين، في مـا يعد تطورًا نوعيًا في الممارسـة السياسـية للصوفييـن[12]. وعمومًا فهم أكثر ميـلًا إلى التيار الليبرالي منهم إلى التيارات الإسلامية الأخرى، عدا الأزهر.

ما الوزن السياسـي للتيارات الإسـلامية (عدا التيار الرسمي) في المجتمع المصـري؟ هـل مـن الصحيـح أنهـم يشـكلون أغلبيـة؟ هنـاك رأيـان فـي تلك المسـألة. طبقًا للرأي **الأول** فإن التيارات الإسـلامية لا تشـّكل أغلبية في مصر. يقول سـامح عاشـور، نقيب المحامين: «إن معركة الرئيس أظهـرت عدم أغلبية

(10) المشهد (القاهرة) 29/ 7/ 2012، انظر: حلمي سـالم، «جذور عداء السلفيين للصوفيين،» **الأهالي**، 8/ 9/ 2012.

(11) تصريحـات محمـد عـلاء أبـو العزايـم، «قيـادي صوفـي: السـلفيون سـيعيدون مصـر لعصـر الجاهلية،» http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=350&msg=1323428433

(12) **الموجز**، 6/ 8/ 2012.

التيار الإسلامي»[13]. كذلك يقول حمدين صباحي، المرشّح السابق لرئاسة الجمهورية: «إن الإسلاميين أقلية بمصر»[14]. كما يرى وحيد عبد المجيد، عضو مجلس الشعب السابق، أنه من دون التحالف الديمقراطي بين حزب الحرية والعدالة الذي أسسه الإخوان، وبين عدد من الأحزاب الأخرى ما كان لهم أن يحصدوا المقاعد التي حصدوها في الانتخابات البرلمانية. ومن ثم يخلص إلى أن النتيجة التي حصل عليها حزب الحرية والعدالة «لم تكن تعبّر بدقة عن وزن الإخوان بمفردهم»[15]. أما الرأي **الثاني** فيؤكد أن الثورة المصرية اقترنت «بسيادة قوى الإسلام السياسي والتي كان لها ثقل نسبي أكبر بكثير من القوى الأخرى في حقبة ما بعد ثورات الربيع العربي، وغالبًا سوف يستمر هذا الوضع لفترة غير قصيرة نسبيًا»[16].

الحق أنه كي نتبين وجه الحقيقة في الرأيين علينا أن نتأمل نتائج الانتخابات التي جرت بعد 25 كانون الثاني/ يناير، وهي الانتخابات البرلمانية، وانتخابات الجولة الأولى للرئاسة، وانتخابات الجولة الثانية للرئاسة. وفي رأينا أن نتائج الانتخابات البرلمانية ليست ذات دلالة لأنها جرت على أساس قانون انتخابي غير دستوري، ما أبطل البرلمان الذي جاء بموجب هذا القانون، كما أن نتائج الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة ليست ذات دلالة أيضًا لأنه جرى فيها استقطاب شديد أدى الى أن قطاعات صوتت لمرشح الإخوان ليس تفضيلًا له لكن لمنع المرشح المنافس، أحمد شفيق، من الفوز لأنه كان آخر رئيس وزراء لمبارك. ومن ثم فإن الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة هي التي عبّرت بحق عن وزن التيارات الإسلامية. ترشّح في تلك الجولة ثلاثة مرشحين ذوي توجه إسلامي هم محمد مرسي، وعبد المنعم أبو الفتوح، ومحمد سليم العوا. وقد حصد هؤلاء 10.07 ملايين

---

(13) http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/june/23/5129121.aspx

(14) http://maktoob.news.yahoo.com/

(15) وحيد عبد المجيد، ««الإخوان» بدون «التحالف الديمقراطي». هناك فرق،» **الأهرام**، 2012/5/15.

(16) أسامة الغزالي حرب، «الإخوان أم الطغيان!» **الأهرام**، 2012/7/25.

أصوات من إجمالي 23.67 مليون صوتًا، أي بنسبة 42 في المئة من إجمالي المصوتين، ما يعني أنهم لم يمثّلوا أغلبية.

ثانيًا: التيارات الإسلامية واندلاع ثورة 25 يناير

من المؤكد أن التيارات الإسلامية بمختلف مشاربها لم تشارك في الثورة عند اندلاعها في 25 كانون الثاني/ يناير 2011، بل إن بعضها قدّم خطابات ترفض الثورة وتطالب بطاعة الحاكم. بالنسبة إلى الإخوان، أصدروا بيانًا يوم 19 كانون الثاني/ يناير تضمّن جملة مطالب إصلاحية موجهة إلى النظام الحاكم أهمها: إنهاء حالة الطوارئ وحلّ مجلس الشعب والعفو عن جميع المعتقلين السياسيين. كما لم توقّع الجماعة بيان القوى السياسية الصادر في 23 كانون الثاني/ يناير الذي دعي إلى المشاركة في تظاهرات يوم 25 كانون الثاني/ يناير[17]. كما أصدرت الجماعة في اليوم ذاته بيانًا ثانيًا رفضت فيه تهديدات جهاز الأمن التي هدفت إلى ثني الجماعة عن المشاركة في تظاهرات يوم 25 كانون الثاني/ يناير. وفي يوم 25 كانون الثاني/ يناير ذاته لم تشارك الجماعة رسميًا لكنها سمحت لبعض كوادرها الشبابية بالمشاركة بشكل اختياري من دون أن تعلن صلتها بهم، وحضر بعض قادة الجماعة إلى ميدان التحرير ليس للمشاركة وإنما لتقويم الوضع الميداني. كانت الجماعة تتحوط إزاء احتمال إخفاق تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير ما سيؤدي إلى بطش جهاز الأمن بها. ومن ثم لم تعلن المشاركة واقتصرت على التعبير عن مطالب إصلاحية كانت دون مستوى مطالب شباب الثورة. لكن الجماعة أصدرت بيانًا في 26 كانون الثاني/ يناير أكدت فيه مشروعية تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير وأنها ستشارك في التظاهرات التالية، لكنها كررت مطالبها الإصلاحية. وفي يوم 28 كانون الثاني/ يناير لم تشارك الجماعة إلا بعد انهيار الشرطة بعد عصر هذا اليوم. وفي 29 كانون الثاني/ يناير أصدرت الجماعة بيانًا يدور حول المطالب

---

(17) وقّع البيان القوى التالية: الجبهة الديمقراطية والعمل والغد والكرامة والاشتراكيون والثوريون وتيار التجديد الاشتراكي ومركز آفاق الاشتراكي والحركة الشعبية الديمقراطية للتغيير ومحمد البرادعي.

الإصلاحية مرة أخرى في وقت كان فيه ثوار يرفعون شعار «الشعب يريد إسقاط النظام»، وهو الشعار الذي لم تتبناه الجماعة إلا يوم 31 كانون الثاني/ يناير في بيانها الصادر في هذا اليوم. ويلاحَظ أن الجماعة لم تستخدم مصطلح «إسقاط النظام» وإنما مصطلح «ترك النظام السلطة»[18]. ولما بدت واضحة هجمة النظام لضرب ثوار التحرير يوم 2 شباط/ فبراير شاركت الجماعة في ما عرف باسم «معركة الجمل» في ذاك اليوم التي انتهت بهزيمة مؤيدي النظام. ويمكن القول إن تلك المشاركة أدت دورًا مهمًا في انتصار الثوار. لكن في الوقت ذاته أرسل الإخوان إشارات بالاستعداد للمشاركة في جلسات الحوار الوطني التي دعى إليها عمر سليمان، نائب الرئيس في 4 شباط/ فبراير. وفي الحوار وافق الإخوان على تشكيل لجنة لإعداد تعديلات دستورية في غضون شهور، والعمل على إنهاء حالة الطوارئ وتشكيل لجنة وطنية للمتابعة، ما كان يعني الموافقة على بقاء مبارك حتى نهاية مدته الرئاسية في أيلول/ سبتمبر 2011 [19]. من ناحية أخرى، التقى سعد الكتاتني ومحمد مرسي، القياديان الإخوانيان، بعمر سليمان منفردين وبشكل سري لوضع خطوط التفاهمات السابقة موضع التنفيذ. وأدى هذا إلى احتجاج بعض أعضاء مكتب الإرشاد وشباب الجماعة في ميدان التحرير، وهو ما أدى إلى تراجع الإخوان وتمسّكهم بترك مبارك السلطة ورفض التنازلات التي قدمها النظام[20].

كانت التيارات السلفية أكثر التيارات الإسلامية معارضة لثورة 25 يناير. وكانت هذه المعارضة جزءًا من فكرها الذي يرفض أي خروج على الحاكم. وصرح ياسر برهامي، أحد زعماء الدعوة السلفية: «نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير. وكلام المشايخ واضح

---

(18) البيانات منشورة في: عمرو هاشم ربيع، محرر، **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2012).

(19) http://ar.wikipedia.org/wiki/

(20) أميمة عبد اللطيف، «الإسلاميون والثورة،» في: **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 223-224.

جـدًا وذلـك لأن الأوضـاع مختلفة بين مصـر وتونـس»[21]. كذلك قـال محمد عبد المقصود، أحـد كبار رجال التيار السـلفي، في عقب انـدلاع الثورة: «نحن نحرّم الخروج الذي يسفك دماء ويؤدي لفسـاد. وتحريم الخروج بدأه القرطبي والنووي وابن حزم وذلك لدرء الفتن»[22].

كما أصـدر الداعيـة السـلفي محمـد السـيوطي بيانًا فـي 5 شـباط/ فبراير يعـارض التظاهـرات ويدعو إلى طاعة الحـكام «وإن بلغوا في العسـف والجور حد ضـرب الرعية وأخـذ أموالهم»، وأضـاف قائلًا: «السـمع والطاعـة للحكام البـار منهم والفاجر حتى لو غلبهم بالسـيف حتى صار خليفـة أو حاكمًا، وليس لأحـد أن يطعن عليهـم أو ينازعهـم (....) من خـرج على إمام المسـلمين فقد شـق عصا المسـلمين». وأضاف داعيًا إلى قتال الثوار: «يجب قتال الفئة الباغية (أي المتظاهريـن) حتى ترجع إلـى طاعة الإمام». وحظر الاعتـراض على فتواه لأنهـا «لا تمثل رأيًا لكنهـا تعتمد على النصوص الثابتة»[23]. ومن ثم لـم تشـارك التيارات السـلفية في يوم 25 كانون الثاني/ يناير، ولـم تشارك في جمعة الغضب يـوم 28 كانـون الثاني/ يناير، ولـم تعلـن موقفًا إلا يـوم 29 كانـون الثاني/ يناير حيث اقتصرت على حث «المسـلمين» على حماية الممتلـكات والأمن. وربما كان الاسـتثناء هو حركة حفص السـلفية التي دعت في 21 كانـون الثاني/ يناير إلى المشـاركة في تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير، ودعت أيضًا إلى المشاركة في جمعـة الغضب يـوم 28 كانـون الثاني/ يناير. وابتـداء مـن 22 آذار/ مارس أعلنت الحركات السـلفية قرارها بالانخراط في السياسـة، ما مثّـل تغييرًا جذريًا في فلسـفتها. وفسـر قادة الدعوة السـلفية ذلك بأنـه نتيجة «لتوافر قـدر كبير من الحريـة يمنـع أن تفرض علـى الحركة تنازلات، وليـس في الانتخابـات تزوير» و«لتوجيه الشعب المصري إلى ما يتوافق مع مرجعيته الإسلامية»[24]. ولـم يُعرف موقف محدد للسـلفيين الجهاديين حيث كانوا في السجون. بينما أيد السلفيون

(21) انظر «الخريطة السلفية في مصر،» **الأهرام**، 5/ 8/ 2011.

(22) سلامة، «السلفيون في مصر».

(23) نقلًا عن **الأهالي**، 16/ 11/ 2011.

(24) عبد اللطيف، ص 245.

الجهاديون في الخارج ثورة 25 يناير، إذ أصدر أيمن الظاهري، زعيم تنظيم الجهاد، بيانًا رحب فيه بالثورة المصرية باعتبارها «مكملًا للحرب التي تخوضها القاعدة»، ورفض القيام بأي أعمال عنف في مصر تستهدف المسيحيين[25].

بالنسبة إلى الصوفيين، عارضوا صراحة ثورة 25 يناير، ولم يشاركوا في أي من تجلياتها باستثناء بعض شباب الصوفية. فالمؤسسات الصوفية لم تشارك بل دعت المصريين إلى طاعة الحاكم. ويجب أن نذكر أن عبد الهادي القصبي، شيخ مشايخ الطرائق الصوفية، كان معيّنًا من النظام كما كان عضوًا في الحزب الحاكم. وأدى ذلك إلى ظهور «جبهة الإصلاح الصوفي» قبل الثورة لمعارضة تدخل النظام في الشؤون الصوفية. بيد أن تلك المعارضة لم تمتد لمعارضة النظام في محنته[26].

أما شيخ الأزهر، أحمد الطيب، فعارض الثورة يوم 25 كانون الثاني/ يناير ودعى المتظاهرين إلى الانصراف من ميدان التحرير، وأكد أن تواصل التظاهرات حرام شرعًا، كما أنها دعوة إلى الفوضى[27].

كما أن المفتي، علي جمعة، كان أكثر وضوحًا من شيخ الأزهر في التحريم، إذ قال في أحاديث متعددة إن تلك التظاهرات هي «فتنة»، و«خروج على الشرعية»، ومن ثم فهي «حرام حرام حرام». دعي الثوار إلى العودة إلى بيوتهم مكتفين بما لديهم «الزموا بيوتكم»، وإلى تأييد الشرعية التي يمثلها حسني مبارك «بطل الحرب والسلام الذي أمرنا أن نطيعه»، والذي يمثّل الشرعية لأنه منتخب من الشعب، بل إنه أجاز قتل الثوار باعتبار أنهم دعاة الفتنة[28].

---

(25) نواف القديمي، **الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011)، ص 28.

(26) عمار علي حسن، «الدور السياسي للطرق الصوفية في مصر بعد 25 يناير»، http://studies.aljazeera.net/reports/2011/08/201181105252760813.htm

(27) «شاهد شيخ الأزهر قبل وبعد ثورة 25 يناير»، http://www.youtube.com/watch?v=yxNNi1IEUyU&feature=related

(28) في نص تصريحات المفتي علي جمعة، «مفتي الأزهر يحرم ثورة 25 يناير لنفاق مبارك ورد القرضاوي»، http://www.youtube.com/watch?v=J4LoHVYENrQ&feature=related

بالنسبة إلى الشيعة المصريين لا يعرف على وجه التحديد عددهم وإن كان المتحدث باسمهم يقدّر العدد بثلاثة ملايين نسمة[29]. وينتظم الشيعة في مصر في مؤسسات عدة، أهمها المجلس الأعلى لرعاية آل البيت، والمجلس العالمي لرعاية آل البيت، وجمعية آل البيت وغيرها. لم يكن الوجود الديني والسياسي للشيعة ظاهرًا في مصر قبل الثورة لكن هذا الوجود بدأ يصعد بشكل ظاهر بعد الثورة نتيجة سقوط نظام مبارك. وواجه مشكلة مهمة هي رفض التيارات السنّية وفي مقدمها الأزهر ودار الإفتاء الاعتراف بوجود التيار الشيعي في مصر، بل وتعهّد المؤسستين علنًا بمحاربة الوجود الشيعي على أساس أن مصر دولة سنّية فحسب. ولهذا فإن التيار الشيعي مشغول بالدفاع عن شرعية وجوده ولم يُعرف له دور واضح في السياسة المصرية بعد 25 كانون الثاني/ يناير. ولذلك فإننا لن نتناوله في هذا البحث.

ثالثًا: التيارات الإسلامية تنخرط في السياسة: قضية الدستور أولًا

ظهرت التيارات الإسلامية بشكل رسمي على سطح السياسة المصرية ابتداء من 18 شباط/ فبراير 2011، أي في الجمعة الأولى بعد تنحي مبارك. ففي تلك الجمعة احتفل المصريون برحيل مبارك، لكن بدت واضحة هيمنة تيار الإخوان على تنظيم تلك الجمعة، حيث حضر خصيصًا من قطر الشيخ يوسف القرضاوي وقام بإمامة المصلين في ميدان التحرير، وحوّل المناسبة السياسية مناسبةً دينيةً تم فيها استبعاد غير المسلمين عمليًا من الاحتفال، بل واستبعاد العناصر الشبابية التي بادرت بشن الثورة في 25 كانون الثاني/ يناير، وعلى رأسهم وائل غنيم، أحد كبار قادة شباب الثورة، من الميدان. وأدى ذلك إلى تحول احتفال المصريين جميعهم من مناسبة وطنية إلى مناسبة إسلامية خالصة، يقودها تيار إسلامي معيّن هو تيار الإخوان. وقام الشيخ القرضاوي بإلقاء خطبة الجمعة تحيطه مجموعة من قادة الإخوان، ثم قام بإمامة المشاركين في صلاة

---

(29) http://dostor.org/

الجمعة ثم صلى صلاة الغائب على الشهداء. بل إنه زاد على ذلك بأن دعى إلى صلاة العصر جمع تقديم، وهو أمر ليس واجبًا على الحاضرين. وبذلك تحوّل ميدان التحرير إلى مسجد، وتحولت المناسبة الوطنية إلى صلاة للمسلمين، ما مثّل خلطًا واضحًا ومبكرًا بين السياسة والدين مهّد لتعاظم هذا الخلط في ما بعد في مسار الثورة. كما منع المحتفلون الإسلاميون وائل غنيم، أحد القادة الذين دعوا إلى الثورة وفجروها، من الحديث إلى ثوار ميدان التحرير. وهناك لقطات للنائب الإخواني السابق محمد البلتاجي، وهو يعترض طريقه إلى الميكروفون فاضطره هذا إلى المغادرة متخفيًا بعلم مصر حتى لا يثير خروجه تساؤلات الحاضرين ويؤدي إلى تعكير صفو الاحتفال. كما قام البلتاجي بالإعلان عن المطالب التسعة الباقية للثوار، كما لو أنه هو صاحب تلك الثورة بمفرده.

كوّنت التيارات الإسلامية أول مرة في تاريخها أحزابًا سياسية كي تنافس بها في الانتخابات. لم تخفِ تلك التيارات أن الأحزاب الجديدة هي «ذراعها السياسية»، أي إنها أحزاب تقوم على أساس ديني وهو ما كان يخالف قانون الأحزاب السياسية الصادر في 28 آذار/ مارس 2011. هكذا أنشأ الإخوان حزب الحرية والعدالة، وأنشأ السلفيون أحزاب النور والأصالة والبناء والتنمية، كما أنشأ الصوفيون حزب التحرير الصوفي. وكان الصوفيون آخر التيارات الإسلامية التي أنشأت أحزابًا، ولذلك على الرغم من قوتهم العددية لم تترجم تلك القوة في نتائج انتخابات البرلمان في عام 2011. كذلك أفرج المجلس العسكري عن السلفيين الجهاديين من أمثال عبود وطارق الزمر وتحوّل هؤلاء فجأة نجومًا إعلاميين وألّفوا أحزابًا سياسية.

تُعَد قضية الدستور أم الانتخابات أولًا هي أهم قضية قاتلت من أجلها التيارات الإسلامية، فضلًا عن أنها أدت في النهاية إلى تعثّر مسار الثورة المصرية. ولذلك سنعطيها قدرًا أكبر من الاهتمام.

كوّن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في 18 شباط/ فبراير 2011 لجنة للتعديلات الدستورية، أي لاقتراح تعديلات على دستور عام 1971 برئاسة المستشار طارق البشري. وكان المستشار قد صرّح قبل تكوين اللجنة أن الدولة

المصرية الجديدة «يجب أن تكون إسلامية طبعًا»، كما أن المحامي الإخواني صبحي صالح عُين عضوًا في تلك اللجنة، كما ضمت أحد المتعاطفين مع الإخوان، عاطف البنا، ولم تضم أيًا من المنتمين إلى التيارات السياسية الأخرى. ومن ثم كان من الواضح أن تشكيل لجنة التعديلات الدستورية لا يمثّل مختلف اتجاهات الرأي العام المصري وإنما يسوده تيار الإخوان. كان من المفروض أن تكون تلك اللجنة منتخبة أو على الأقل متوازنة في تمثيلها للمصريين. لكنها لم تكن كذلك.

أتت لجنة التعديلات الدستورية بأحد عشر تعديلًا دستوريًا تتوافق مع التوجهات الفكرية لرئيسها، كان أهمها أن تجرى الانتخابات البرلمانية أولًا ويقوم الأعضاء المنتخبون في البرلمان الجديد باختيار اللجنة التأسيسية التي ستقترح الدستور، ما يعني أن الأغلبية البرلمانية ستقترح الدستور طبقًا لما يوافق توجهاتها، على الرغم من أن اللجنة التأسيسية أعلى من البرلمان، ولا يمكن دستوريًا أن يقوم المجلس الأدنى باختيار المجلس الأعلى. واعترضت القوى المدنية على مشروع التعديلات، لكن المجلس العسكري لم يكترث لهذا الاعتراض، وتم الاستفتاء على التعديلات في عملية اختلط فيها الدين بالسياسة، وتم فيه تصوير الموافقة على التعديلات على أنها موافقة على تطبيق الشريعة الإسلامية. لكن أصرت القوى ذات التوجه الإسلامي على مسار الانتخابات قبل الدستور. وسارع المجلس العسكري بدفع مشروع التعديلات إلى استفتاء في 19 آذار/ مارس 2011 حيث نزلت القوى الإسلامية إلى الساحة لتصور الأمر على أنه استفتاء على الشريعة الإسلامية وليس على تعديلات دستورية، كما أن بطاقة الاستفتاء كانت تتضمن إيحاء بشكل الإجابة حيث إن الموافقة بنعم تكون على دائرة خضراء والاعتراض بلا يكون على دائرة سوداء، ما أدى إلى موافقة حوالى 77 في المئة من الناخبين على التعديلات المقترحة، مع اعتراض القوى المدنية بمن فيها الأقباط على مشروع التعديلات، وهو ما دق إسفين الانشقاق الطائفي أول مرة بعد الثورة، كما وضع مصر على مسار مقلوب لا تزال تعاني آثاره. أكثر من ذلك، فإن القوى الإسلامية رفضت تمامًا أي نقاش في شأن التعديلات، وهددت من يطالب بتغييرها بأنه سيواجه عواقب

لا يمكـن تحمّلهـا، فأدخـل هذا أول مـرة لغـة التهديدات السياسـية في سـاحة السياسة المصرية الجديدة.

كان مـن المفتـرض أن تلـك التعديلات هـي تعديـلات على دسـتور عام 1971، وبالتالي يجب أن يعاد العمل بهذا الدستور معدلًا. لكن المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وبعد إعلان نتيجة الاستفتاء، أصدر إعلانًا دستوريًا جديدًا لم يتم التشـاور أو الاسـتفتاء بشـأنه وأضاف إليه مواد التعديلات الدستورية، لكنه حذف مـن الإعلان بعض المـواد التي تم الاسـتفتاء في شـأنها. ويعني ذلك أن هناك نصوصًا تم الاستفتاء الشـعبي عليها لكنها ألغيت من الإعلان الدستوري. فكان ثمة فجوة واضحة بين التعديلات والإعلان الدستوري وهو ما دعا القوى المدنية إلى أن تعلن أن الإعلان الدسـتوري ألغى التعديـلات، وطالبت بالعودة إلى فكرة الدستور أولًا[30].

لكن التيارات الإسـلامية التي تمسـكت بقدسـية التعديلات التي اسـتفتي عليهـا لـم تكتـرث لحقيقـة أن بعـض التعديـلات تـم حذفهـا علـى الرغم من التصويـت عليها. فالتيارات الإسـلامية كانت تعض بالنواجز أساسًـا على فكرة أنها هي التي سـتضع دسـتور مصر. أكثر مـن ذلك تضمن الإعلان الدسـتوري نصوصًا تبيَّن في ما بعد اتسامها بقدر كبير من التناقض مع الفكرة الديمقراطية، مثل النص على تحصين قرارات اللجنة المشـرفة على الانتخابات الرئاسية من الطعن عليها، ما أثّر في نتائج انتخابات الرئاسة في حزيران/ يونيو 2012. لكن القوى الإسـلامية، بمن فيهـا الإخوان، وافقـت على الإعلان الدسـتوري على

(30) بالتحديـد تضمّن الاسـتفتاء تعديـلًا للمادة 189 أحـكام عامـة انتقالية وتتعلـق بحق رئيس الجمهورية ومجلس الشـعب في طلب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدسـتور، كمـا تضمن تعديلًا للمادة 189 مكـرر 1 وتتعلق بممارسـة أول مجلس شـورى بعد إعلان نتيجة الاسـتفتاء على تعديل الدسـتور. هاتان المادتـان حذفتا من نص الإعلان الدسـتوري الصادر فـي 30 آذار/ مـارس 2011 على الرغم من أنه تم الاسـتفتاء الشـعبي عليهما، ما مثـل إهدارًا لإرادة المسـتفتين، وهو الحذف الذي لـم تعترض عليه التيارات الإسلامية، واكتفت بالتمسـك بمادة وحيدة هي أن أعضاء البرلمان المنتخب هم الذين ينتخبون الجمعية التأسيسية على أساس أن تلك هي إرادة المستفتين التي لا يجوز الالتفاف عليها، على الرغم من أن الإعلان الدستوري التف بالفعل على مادتين من مواد الاستفتاء على التعديلات.

الرغم من أنه أسقط نصوصًا جاءت في التعديلات الدستورية التي استفتي عليها.

في هذا الإطار تفرّد الصوفيون بمعارضة مسار الانتخابات أولًا، والمطالبة بوضع الدستور أولًا، وانضموا إلى القوى المدنية والأقباط في تلك المطالب. وعبّر عن ذلك صراحة محمد علاء أبو العزايم، رئيس المكتب التنفيذي للطرائق الصوفية وعصام محيي الدين، الأمين العام لحزب التحرير المصري المنبثق من الصوفيين[31].

عندما أصر الإخوان والسلفيون على مسار الانتخابات أولًا، حاولت القوى المدنية التوصل إلى حل وسط أساسه الاتفاق على عدد من المبادئ التي تحكم تشكيل لجنة وضع الدستور والمواد التي سيتضمنها الدستور، والضوابط التي ستحكم اختيار أعضاء الجمعية التأسيسية التي ستضع دستور مصر القادم. ووافق المجلس العسكري على هذا الاقتراح وكلّف رئيس حزب الجبهة الوطنية بصوغ وثيقة تتأسس على الوثائق التي قدمها آخرون في شأن الموضوع ذاته. ويقول علي السلمي إن حزب الحرية والعدالة وافق على تلك الوثيقة، بما فيها معايير اختيار الجمعية التأسيسية ووقّع ذلك في اجتماع عُقد في 21 حزيران/ يونيو في مقر الكتلة البرلمانية للإخوان. لكن الحزب مع التيارات السلفية، أنكر توقيعه الوثيقة بزعم أنها تمثّل التفافًا حول استفتاء 19 آذار/ مارس، رغبة من الحزب في السيطرة على تشكيل الجمعية التأسيسية بعد أن يفوز بالأغلبية في السلفيين.

أصدر الإخوان والسلفيون بيانًا في 16 تموز/ يوليو 2011 جاء فيه: «لقد التزم الموقعون على هذا البيان بالحكمة وضبط النفس والعمل على تفويت فرصة من يحاولون القفز على مكتسبات الشعب المصري إلا أنهم لن يقفوا مكتوفي الأيدي مع ما يجري الآن من محاولات الالتفاف على مكاسبه وإنجازاته». وقّع البيان الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، وجماعة

(31) راجع تلك التصريحات في: http://www.assafir.com/Windows/PrintSection.aspx?EditionId=2096&MulhakId=3030&reftype=menu&ref=lm

الإخوان المسلمين، وجماعة الدعوة السلفية بالإسكندرية، وجماعة أنصار السنّة المحمدية. ومجلس شورى العلماء، والجماعة الإسلامية بمصر. التهديد واضح في البيان. «لقد التزمنا بضبط النفس لكن ضبط النفس لن يستمر طويلًا». وبدأت تجليات هذا التطور الخطير في شكل إعلان التيارات الإسلامية عن تنظيم مليونية في ميدان التحرير يوم 29 تموز/ يوليو، عرفت باسم «جمعة قندهار» نسبة إلى غلبة السلفيين فيها للاحتجاج ليس على وضع الدستور أولًا فحسب، لكن على إصدار وثيقة المبادئ الحاكمة للدستور أيضًا.

كذلك صدر عن بعض قادة الإخوان والسلفيين اتهامات لأنصار مسار الدستور أولًا بأنهم «عصابة الولايات المتحدة»، وبأنهم «يخونون الشعب المصري» مع التهديد بما سمّوه ثورة ثانية. تطبيقًا لهذا التوجه فإنه عندما أعلن السلمي، نائب رئيس الوزراء السابق، مشروع الإعلان الدستوري الذي ينص على المبادئ الدستورية الحاكمة سارعت الجبهة السلفية إلى التنديد بالفكرة ومطالبة جماهير التيارات الإسلامية بالتظاهر ضدها حفاظًا على الهوية العربية والإسلامية ولحماية الإرادة الشعبية والانجازات التاريخية التي تحققت في ثورة 25 يناير المباركة (...) ورفضًا لكل محاولات الالتفاف لصالح قلة لا تعبّر إلا عن رأيها ولا تمثّل رأي الشعب». كما أعلن سعد الكتاتني، الأمين العام لحزب الحرية والعدالة، خطابًا لا يقل التهابًا عن الخطاب السلفي، حيث قال إن ردة الفعل في حالة تخطي الإرادة الشعبية ستكون «شعبًا غاضبًا في ميدان التحرير وفي غيره من ميادين مصر (...) إن إرادة الشعب المصري واجبة الاحترام وأنه لا أحد يملك تغييرها أو مصادرتها». بل إنه طالب السلمي بالاستقالة وإلا فإنه سيواجه عواقب وخيمة فاضطر الرجل إلى الاستقالة[32].

كذلك شارك المستشار البشري في رفض فكرة المبادئ الحاكمة للدستور باعتبارها مناقضة للاستفتاء الذي تولى هندسته[33].

---

(32) صبحي صالح، «وثيقة السلمي «قذرة ومنحطة،» www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2011/November/18/4603626.aspx

(33) تصريحاته في المصريون، 13/ 8/ 2011.

استند الائتلاف الإخواني السلفي إلى حجتين لرفض فكرة المبادئ الحاكمة للدستور. **الأولى** هي «أن فكرة إعداد وثيقة مبادئ حاكمة للدستور المصري الجديد في هذا التوقيت هي فكرة مرفوضة من حيث الأصل، وذلك لمصادمتها لما جرى الاستفتاء عليه، و**الثانية** هي أن من سيكلَّف إعداد هذه الوثيقة لا يمثّل جماهير الشعب المصري. والحق إن تأمل الحجتين الواردتين في البيان يدل على ضعفهما. فالاستفتاء الذى تمسكت به التيارات الإسلامية تم إهدار حجيته حينما أسقط المجلس العسكري بعض بنوده من نصوص الإعلان الدستوري الذي أصدره في 30 آذار/ مارس.

كانت المعضلة الرئيسة هي إصرار التيارات الإسلامية على استثمار اللحظة الراهنة للانفراد بتقرير مستقبل مصر انطلاقًا من مقولاتها الفكرية، مع وضع تلك المقولات في أطر دينية تنهي الحوار السياسي قبل أن يبدأ. ويتمثل ذلك في رفض الحوار في شأن وضع دستور مصر الآن ورفض الحوار في شأن وثائق المبادئ الحاكمة للدستور. فضلًا عن ذلك لوحظ الإصرار على تغليف الحوار السياسي بقوالب دينية، ومن ذلك إشارة أحدهم إلى الاستفتاء بأنه «غزوة الصناديق»، أو إشارة آخر إلى أن ترشحه للرئاسة هو «فريضة واجبة» (أي إنه على قدم المساواة مع الفرائض الدينية). كذلك خلط الإخوان والسلفيون بين حكم الأغلبية وديمقراطية التوافق. فصناعة الدستور لا تتم بالأغلبية لكنها تتم بالتوافق الوطني لأن الدستور هو الوثيقة الأسمى التي يجب أن يصنعها المصريون جميعهم وليس الأغلبية وحدها.

هكذا ذهب المصريون إلى الانتخابات البرلمانية والرئاسية من دون دستور، ما أدى إلى أنه بعد مرور حوالى عامين على الثورة ظلت مصر من دون دستور. ويقول علي السلمي إنه عند تلك النقطة بدأ «خريف الديمقراطية في مصر الثورة»[34]. لكن قبل أن ندلف إلى موضوع تقويم الأداء السياسي

---

(34) علي السلمي، «خريف الديمقراطية في مصر الثورة،» **المصري اليوم**، 28/ 8/ 2012.

وراجع في رواية علي السلمي لوثيقة المبادىء الحاكمة للدستور وتأكيده أنه سبق للتيارات =

للتيارات الإسلامية، يحسن أن نتوقف عند موضوع مهم أثير لدى الجماعة الثقافية المصرية، وهو: هل كان هناك تفاهم بين المجلس الأعلى للقوات المسلحة وجماعة الإخوان في شأن المسار الذي اتخذته الثورة، أي مسار الانتخابات أولًا؟

رابعًا: نظرية التفاهم بين العسكر والإخوان

طرح عدد من المثقفين نظرية «التفاهم» بين المجلس الأعلى للقوات المسلحة وحركة الإخوان. طبقًا لهذه النظرية فإن المجلس عقد صفقة مع الإخوان قبيل تنحي مبارك تجلّت في جمعة القرضاوي حيث احتكر الإخوان المشهد السياسي برعاية المجلس العسكري الحاكم. لكن التجلي الأكبر للتفاهم تمثّل في تشكيل لجنة التعديلات الدستورية برئاسة البشري التي انحازت إلى المسار المواتي لهيمنة الإخوان على عملية صناعة الدستور. كان التفاهم يدور حول توزيع السلطة بين الطرفين بحيث يسيطر الإخوان على البرلمان مقابل دعمهم المرشح الذي يدعمه المجلس للرئاسة.

كان المجلس يهدف أيضًا إلى استعمال الإخوان لتحجيم شباب الثورة حيث رأى أعضاء المجلس أنهم مجموعة من عديمي الخبرة المدفوعين من الغرب وغير الجديرين بحكم مصر المستقبل. دافع عن تلك النظرية عدد من المثقفين المصريين ومنهم علي السلمي، نائب رئيس الوزراء السابق الذي أجبره الإسلاميون على الاستقالة لدفاعه عن فكرة المبادئ فوق الدستورية، إذ قال إنه منذ الاستفتاء على الإعلان الدستوري يحابي المجلس العسكري أفكار الإخوان[35]. كما قال الفريق حسام خير الله، المرشح الرئاسي، إن المجلس والإخوان متفاهمان، لكن من دون سوء نية[36]. كذلك قال مأمون

= الإسلامية أن وافقت عليها ثم عدلت عن موافقتها، انظر: علي السلمي، «الحقيقة في قضية المبادىء الأساسية للدستور،» **الأهرام**، 28/ 3/ 2012.

(35) تصريحات السلمي، «علاقة الإخوان بالمجلس العسكري «تطييب خواطر»،» www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2011/December/19/4682462.aspx

(36) حسام خير الله، «العسكري «مرَّبط» مع الإسلاميين.. ولكنه ليس سيئ النية،» http://www.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2012/january/5/4712577.aspx

فنـدي إن ثمة صفقة بيـن الإخـوان والمجلس العسـكري هي صفقـة «البرلمان مقابل الرئاسـة»[37]. كما أكد الكاتب الصحافي عماد الدين حسـين في مقالة له بعنوان «الصفقة بين الإخوان والمجلس الأعلى» أن تصريحات محمود غزلان، القيـادي الإخوانـي، في كانـون الأول/ ديسـمبر 2011 عن منح قـادة المجلس العسكري الحصانة من توجيه الاتهامات إليهم لارتكابهم مجازر ضد الثوار يعد دليلًا على وجود تفاهم بين الطرفين[38].

كذلك أكد الاقتصـادي المصري جلال أميـن أن هناك تفاهمًـا «صامتًا» بين الإخـوان والمجلـس العسـكري هدفه توجيه مسـار الثـورة في اتجاهـات تحقيق مصالح الطرفين، وأن المجلس يعمل على تسهيل طريق الإخوان إلى السلطة[39].

كما قالت ميرفت التلاوي، وزيرة الشـؤون الاجتماعية السابقة، إن «هدف كل ما يفعله المجلس العسـكري هو تسليم البرلمان إلى «اتجاه معين»، وساقت دليلًا علـى ذلك الهجوم على جماعـات المجتمع المدني ومصادرة سـجلاتهم الماليـة، مـن دون أن يحـدث ذلـك بالنسـبة إلـى الجماعـات الإسـلامية وهي تتلقى أمـوالًا من الـدول العربية الخليجيـة[40]. كذلـك قال عبد اللـه المغازي، الأميـن العام المسـاعد للمجلس الاستشـاري الـذي تكوّن لمسـاعدة المجلس العسـكري علـى إدارة البـلاد، إن الأخير رفـض إصدار إعلان دسـتوري مكمل يضمن معايير تشـكيل الجمعية التأسيسـية للدسـتور بحيث تكـون ملزمة «نظرًا لوجود تنسيق بين الإخوان والعسكري يقضي بعدم التدخل في معايير وضوابط التأسيسية»[41]. أما عبد الستار المليجي، القيادي السابق بجماعة الإخوان، فقال بـدوره ردًا على سـؤال عن وجود صـراع بين الإخـوان والمجلس العسـكري: «هـذا كلام مـن لايفهـم فـي السياسـة. فالواقـع أن المجلـس الأعلـى للقـوات

(37) مأمون فندي، «صفقة البرلمان مقابل الرئاسة في مصر،» **الشرق الأوسط**، 3/ 12/ 2011.

(38) عمـاد الدين «صفقة الإخـوان والمجلس الأعلـى،» http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=06012012&id=9005c73f-14c8-435b-b715-7eb01d04269a

(39) http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=324457

(40) ميرفت التلاوي، **الأهرام**، 21/ 1/ 2012.

(41) **التحرير** (القاهرة)، 1/ 12/ 2012.

المسلحة كان أكبر داعم للإخوان وهو الذي سلمهم السلطة»[42]. كذلك قال نبيل زكي في سياق تعليقه على ممارسات المجلس العسكري: «الدرس الذي تعلمناه منذ تشكيل لجنة التعديلات الدستورية في العام الماضي هو أن كل مطالب جماعة الإخوان المسلمين.. مقبولة (من المجلس)، أما أي مطالب تتقدم بها قوى سياسية أخرى.. فهي مرفوضة حتى لو كانت تستهدف تفادي المآزق والطرق المسدودة»[43]. وفي السياق ذاته قال رفعت السعيد، رئيس حزب التجمع: «هناك ميل شديد من جانب العسكري تجاه جماعة الإخوان، والجماعة استطاعت نظير هذا التعاطف من المجلس أن تحصد ما تستطيع من مكاسب»[44]. وفي ذلك يقول نادر فرجاني أيضًا: «اتسمت المرحلة الانتقالية بحالة مزرية من الارتباك (...) كان بعضها مقصودًا ولا شك، تستهدف وصول تيار الإسلام السياسي للسلطة في أسرع وقت مع ضمان مصالح المجلس العسكري»[45]. وكان الشيخ حازم أبو إسماعيل، أحد قادة التيار السلفي، آخر من تحدّث عن نظرية التفاهم بين المجلس والإخوان حيث صرح في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 بأن «خروج قادة المجلس العسكري دون محاسبتهم، وتمكين جماعة الإخوان المسلمين من الحكم دليل على أن الصفقة هي إزاحة الرئيس السابق حسني مبارك بصفته رأس السلطة، وبقاء الجسم والذيل». وأضاف أن الولايات المتحدة تعلم تفاصيل الصفقة بل وتديرها[46].

في المقابل يُنكر الإخوان نظرية التفاهم على أساس أنها «كذبة كبيرة» يروّج لها خصوم الجماعة، كما أنها من دون أدلة أو براهين، فضلًا عن أن الواقع نفسه ينفيها، كما قال محمود غزلان، المتحدث الرسمي باسم الجماعة[47]. كما

(42) تصريحات عبد الستار المليجي، **الموجز**، 17/ 12/ 2012.

(43) نبيل زكي، «الهيمنة على الدستور،» **الأهالي**، 16/ 6/ 2012.

(44) تصريحاته في: **روزاليوسف**، 1/ 8/ 2012.

(45) نادر فرجاني، «مصير الثورة تحت السلطة القائمة،» **الأهرام**، 5/ 6/ 2011.

(46) محمد الحكيم، «حازم أبو اسماعيل يكشف تفاصيل صفقة «العسكري» ومرسي»،» http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/November/7/5427065.aspx

(47) تصريحات محمود غزلان في: **الأهرام**، 29/ 8/ 2011. http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/October/11/5404275.aspx

نفاها سامي عنان، نائب رئيس المجلس العسكري، حين قال بعد إقالته «كنا على مسافة واحدة من الجميع»[48].

الحق أنه كان هناك تفاهم مستتر بين الإخوان والمجلس العسكري على تقاسم السلطة. ويفسر ذلك التشكيل المتحيز للجنة التعديلات الدستورية، وموافقة الإخوان على الإعلان الدستوري في 30 آذار/ مارس على الرغم مما فيه من عوار يتعلق بحصانة لجنة الانتخابات الرئاسية، وإهدار بعض نصوص التعديلات الدستورية في الإعلان، ثم انسحاب الإخوان من ميدان التحرير عندما حدثت المواجهات بين شباب الثورة والشرطة في شارع مجلس الوزراء وشارع محمد محمود، وبمناسبة الذكرى الأولى لثورة 25 يناير حيث انفصلوا عن الثوار لأنهم كانوا يدينون المجلس العسكري، وإعلان لجنة الانتخابات فوز المرشح الإخواني محمد مرسي بالرئاسة من دون فحص الطعون المقدمة، وتراجع العسكر أمام قرار الرئيس الإخواني محمد مرسي حينما اتخذ قرار إقالة رئيس المجلس العسكري ونائبه. وهذا التفاهم لم يكن ثنائيًا بل إنه كان برعاية أميركية منذ بدايته. فالولايات المتحدة انحازت إلى موقف الإخوان وبذلت جهدها لتذليل الصعاب أمامهم، والدليل على ذلك الضغط الذي مارسه من أجل إنجاح المرشح الإخواني في الانتخابات الرئاسية. وكان الإخوان قد دفعوا الثمن مقدمًا حينما تدخلوا للإفراج عن الأميركيين المتهمين في مصر بالتدخل في عمل منظمات المجتمع المدني المصري من دون ترخيص قانوني، وهو ما دعا السناتور الأميركي، ماكين، إلى أن يشكرهم علنًا كما سيلي، كما أنهم لم يشاركوا في التظاهرات أمام السفارة الأميركية في مصر احتجاجًا على الفيلم الأميركي المسيء للرسول، بل أدانوا تلك التظاهرات باعتبارها «فوضى»، وأرسلوا رسائل تطمينات علنية إلى الإدارة الأميركية على لسان خيرت الشاطر، نائب مرشد الإخوان، بل طالبوا بالتحقيق مع قادة الداخلية الذين أخفقوا في منع المتظاهرين[49].

---

(48) http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/October/11/5404275.aspx

(49) انظر تصريحات البلتاجي، القيادي في حزب الحرية والعدالة، في: **النهار** (القاهرة) 19/ 9/ 2012. انظر أيضًا: محمود عبد الدايم، «معركة السفارة تكشف صفقات الإسلاميين مع الأمريكان،» **الموجز**، 17/ 9/ 2012.

خامسًا: الأداء السياسي للإخوان المسلمين في الداخل

تأكيدًا لنظرية التفاهم بين الإخوان والمجلس العسكري، بدأ الإخوان في الابتعاد من شباب الثورة الذين بدأوا يجاهرون مع حلول يوم 23 تموز/ يوليو 2011 بتلك النظرية ويطالبون بتنحية المجلس وأن يحل محله مجلس ثلاثي مدني - عسكري يحكم مصر في الفترة الانتقالية. احتشد الثوار في ذلك اليوم أمام وزارة الدفاع مطالبين بتنحية المجلس العسكري. لكن أحاطهم البلطجية وأشبعوهم عنفًا في ما عُرف باسم «مذبحة العباسية». وبعد ذلك بأسبوع واحد اصطدمت الشرطة العسكرية بشباب الثورة في ميدان التحرير وحطّمت مخيماتهم وأصابت العشرات منهم. وفي 19 تشرين الأول/ أكتوبر اصطدمت القوات المسلحة بالمتظاهرين الأقباط أمام مبنى التلفزيون الذين كانوا يحتجون على ما زُعم أنه تدمير لكنيسة في أسوان، في ما عرف بمذبحة ماسبيرو. ما علاقة ذلك بالتيارات الإسلامية؟ في كل ذلك وقفت التيارات الإسلامية صامتة وابتعدت من شباب الثورة، وأعلنت تأييدها المجلس العسكري طالما أنه سيعقد الانتخابات أولًا.

بعد إخفاق مسار الدستور أولًا تم عقد الانتخابات البرلمانية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 وسط مناخ يحابي التيارات الإسلامية، حيث إن تيارات شباب الثورة لم تكن قد نظّمت نفسها لانشغالها بمعاركها مع المجلس العسكري ولقلة خبرتها بـ«التربيطات» الانتخابية. كانت قوى شباب الثورة قد طالبت بتأجيل الانتخابات حتى تكون ساحة المنافسة السياسية متكافئة. لكن المجلس العسكري أصر على سرعة عقد الانتخابات. وقامت التيارات الإسلامية (وكذلك التيارات المدنية) بتشكيل تحالفات سياسية مع أحزاب أخرى فألّف حزب الحرية والعدالة «التحالف الديمقراطي» مع أحزاب مدنية وإسلامية أخرى، كما كوّن حزب النور «الكتلة الإسلامية» مع أحزاب إسلامية أخرى. وتمت الانتخابات بموجب قانون انتخابي ثبت أنه يتعارض مع الإعلان الدستوري، الأمر الذي دعا المحكمة الدستورية إلى إلغاء نتائج تلك الانتخابات وحلّ مجلس الشعب. وتم ذلك تأسيسًا على أن القانون الانتخابي

حابى الأحزاب السياسية على حساب المستقلين لأنه سمح للأحزاب بالمنافسة على مقاعد القوائم الحزبية وعلى مقاعد المستقلين في آنٍ واحد، وبذلك منح الأحزاب فرصتين للمنافسة مقابل فرصة واحدة للمستقلين.

فضلًا عن ذلك شهدت الانتخابات خروقًا فادحة للأصول القانونية للعملية الانتخابية سواء باستعمال الدين والمساجد في الدعاية الانتخابية، أم في كسر الصمت الانتخابي قبل الانتخابات، أم في الدعاية أمام وداخل اللجان الانتخابية. علاوة على تدخل المشرفين على اللجان الانتخابية في خيارات الناخبين حيث كان على هؤلاء الناخبين أن يختاروا بين عشرات المرشحين. فإذا أدركنا أن 35 في المئة من المصريين أميين، وذهب هؤلاء بكثرة إلى التصويت خوفًا من شرط جديد وُضع أول مرة في تاريخ الانتخابات المصرية، وهو فرض غرامة باهظة على من لا يصوّت (500 جنيه مصري)، إزاء ذلك تدخّل المشرفون على اللجان للإدلاء بالصوت بدلًا من الناخبين الأميين. فضلًا عن ذلك عُقدت الانتخابات على ثلاث مراحل، وقامت اللجنة المشرفة على الانتخابات بإعلان نتيجة كل مرحلة قبل إجراء انتخابات المرحلة التالية، وهو ما كان يعني أن نتائج كل مرحلة أثّرت في مسار نتائج المرحلة التالية.

أسفرت انتخابات مجلس الشعب عن حصول حزب العدالة والتنمية على 213 مقعدًا، وحزب النور السلفي على 107 مقاعد من إجمالي 498 مقعدًا للنواب المنتخبين، أي حصل الحزبان معًا على 320 مقعدًا في مجلس الشعب وهذا ما أعطاهما الأغلبية. وتكررت الظاهرة في انتخابات مجلس الشورى بشكل أشد لأن الأحزاب الأخرى لم تنافس في انتخابات هذا المجلس لضعف اختصاصاته[50].

أكدت التيارات الإسلامية أنها فازت بثقة جماهيرية في انتخابات نزيهة وشفافة. والحق أن الانتخابات لم تكن كذلك بالنظر إلى العوار الشديد في القانون الذي تمت الانتخابات بموجبه، ما حدا بالمحكمة الدستورية إلى

(50) أسامة الغزالي، حرب «الميلاد الصعب للديمقراطية،» **الأهرام**، 15/ 9/ 2011.

إبطاله وكل ما ترتب عليه من نتائج، وبالنظر إلى الخروقات الانتخابية التي كانت التيارات الإسلامية طرفًا في معظمها. ولم تحقق اللجنة المشرفة على الانتخابات في تلك الخروقات. ومن ثم يصعب قبول نظرية الانتخابات الحرة النزيهة.

بمجرد انعقاد البرلمان أعلن الإخوان والسلفيون أن الشرعية انتقلت من الميدان (التحرير) إلى البرلمان (مجلس الشعب) ودعوا شباب الثورة المحتشدين في التحرير إلى فض الاحتشاد، حيث إنه لم تعد لهم شرعية، كما امتنعوا عن دعمهم، بل اعتدوا عليهم في المواجهات التالية مع المجلس العسكري التي حدثت في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 احتجاجًا على ما سمّوه «سرقة الثورة» والقمع المسلح من المجلس العسكري لشباب الثورة(51). وتكرر الأمر ذاته في الذكرى الأولى لثورة 25 يناير حيث امتنع الإخوان من العمل مع الحركات الثورية الأخرى، وأقام الإخوان منصة خاصة بهم وضعوا عليها ميكروفونات عملاقة تبث الآيات القرآنية بأعلى صوت للتشويش على الخطابات التي يلقيها شباب الثورة في الميدان. والغريب أن التيارات الإسلامية عادت مرة أخرى إلى ميدان التحرير بعد حل مجلس الشعب في جمعتي 27 نيسان/ أبريل، و4 أيار/ مايو 2012 احتجاجًا على وزارة الجنزوري، لكن شباب الثورة لم ينضم إليها لأنها ابتعدت منه في 19 و22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 في مواجهات الشباب مع المجلس العسكري. ومن ثم، انشق المجتمع المصري إلى فسطاطين متصارعين.

انطلق الإخوان من تصور مركزي ذي محورين: **الأول** هو محور «التمكين»، وهو المفهوم الذي ورد في وثيقة التمكين التي ضُبطت في قضية سلسبيل، وهي قضية عرفتها مصر في عام 1992 ونُسبت إلى شركة سلسبيل للمشروعات التي أسسها خيرت الشاطر وحسن مالك للعمل في مجال الحاسبات ونظم المعلومات. ودهمت قوات الأمن الشركة واستولت على الأجهزة والأقراص الموجودة. ونسبت إليها ما سمي بوثيقة التمكين التي نشرها

(51) راجع التفاصيل في: **الفجر**، 28/ 11/ 2011.

في ما بعد مكرم محمد أحمد في كتابه **مؤامرة أم مراجعة: حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب** الصادر في عام 2003 [52]. وتشير الوثيقة إلى أن التمكين يعني «الاستعداد لتحمل مهام المستقبل، وامتلاك القدرة على إدارة الدولة، من خلال خطة شاملة تضع في حساباتها ضرورة تغلغل الجماعة في طبقات المجتمع الحيوية، وفي مؤسساته الفاعلة مع الالتزام باستراتيجية محددة تجاه قوى المجتمع الأخرى والتعامل مع قوى العالم الخارجي». وتطرح الوثيقة أهمية التغلغل في مؤسسات المجتمع، وطمأنة الأقباط، والقوى الخارجية وصولًا إلى التمكين. إنهم يؤسسون لفتح جديد لمصر، على غرار فتح عمرو بن العاص لمصر، أي إنهم يعيدون صناعة (أي أسلمة) الدولة المصرية. والمحور **الثاني** أن وصولهم إلى السلطة إنما يعني «تمكينهم» من أجل تحقيق هذا الهدف. فاذا تحقق التمكين يأتي المحور الثاني وهو الفتح. وأكد هذا المحور الرئيس مرسي قبيل وصوله إلى الرئاسة، حيث صرّح في المحلة الكبرى أن «الإخوان سيعيدون فتح مصر من جديد»، كما قالها في مهرجان انتخابي عند مسجد عمرو بن العاص حيث قال «سنعيد الفتح الإسلامي من جديد لمصر»[53]. وبعد انتخابه رئيسًا كرر محمد مرسي الفكرة ذاتها حين قال في 5 آب/ أغسطس 2012 بمناسبة احتفال الأزهر بذكرى غزوة بدر «إنه سيبني الدولة الإسلامية في مصر على غرار الدولة الإسلامية الأولى التي أُسست في المدينة»[54].

انطلاقًا من هذين المفهومين يمكن رصد ممارسات الإخوان وحزب الحرية والعدالة منذ دخولهم حلبة السياسة بعد ثورة 25 يناير. ويمكن تلخيص هذه الممارسات في ما سمّاه ثروت الخرباوي، القيادي السابق في الجماعة، «فتنة التمكين» التي تعيشها الجماعة، ويقصد بذلك أن «الكثرة أغرت الجماعة بالمضي نحو استعجال التمكين واستعجال قطف الثمار»[55].

---

(52) الكتاب متاح على الانترنت: http://islam-maghribi.com/pdf/murajaat.pdf

(53) محمد مرسي، «سنعيد الفتح الإسلامي لمصر» http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2012/05/01/149108.html

(54) **الأهرام**، 5/ 9/ 2012، راجع مقالتنا «الدولة الإسلامية في فكر الرئيس».
راجع أيضًا: حمدي رزق، «وثيقة فتح مصر،» **المصور**، 9/ 5/ 2012.

(55) حديث ثروت الخرباوي في **صوت الأمة**، 30/ 7/ 2012.

اتسمت ممارسات الإخوان (وحزبهم الحرية والعدالة) بسمات عدة: **أولها**، هو الميل إلى التخلي عن التعهدات والسياسات إذا رأوا فيها ما يخالف مصالحهم. ومن ثم فإن أي تعهد مرهون بوقته. إذ تعهدوا بالترشّح على ثلث مقاعد البرلمان لكنهم نافسوا على المقاعد كلها، وتعهدوا بعدم خوض انتخابات رئاسة الجمهورية لكنهم خاضوها بشراسة بلغت حد التهديد. كما دخلوا «التحالف الديمقراطي» الذي تألّف في آذار/ مارس 2011 من حزب الحرية والعدالة وأحزاب إسلامية ومدنية عدة. وبفضل هذا التحالف حصد الحزب 44 في المئة من مقاعد مجلس الشعب، لكنهم سرعان ما تركوا التحالف بعد وصولهم إلى المجلس[56].

كما قبِل الإخوان الدخول في المجلس الاستشاري لكنهم لم ينضموا إليه بعد أن شعروا بأنهم في طريقهم إلى الحصول على الأكثرية في انتخابات مجلس الشعب، وأنهم بالتالي لا يحتاجون إلى عضوية المجلس الاستشاري[57]. ووقعوا وثيقة المبادئ الحاكمة للدستور لكنهم تنصلوا منها في ما بعد. وفي سياق الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة تحوّل الإخوان إلى طلب مساندة القوى المدنية تحت شعار «قوتنا في وحدتنا». وبالفعل ساندهم عدد من القوى في إطار «الجبهة الوطنية لاستكمال الثورة» على أساس تعهد قطعه المرشح الإخواني بأنه سيكلف شخصية وطنية مستقلة بتشكيل الحكومة، وأن أعضاء الحكومة سيمثلون التيارات السياسية المختلفة. لكن بعد انتخاب المرشّح الإخواني محمد مرسي سارت الأمور بشكل مختلف، ما دعا الجبهة الوطنية إلى انتقاد الرئيس في مؤتمر صحافي عقدته في 27 تموز/ يوليو.

أما **التوجه الثاني** فهو التوجه نحو «الأخونة»، حيث أدى وجود الإخوان في الحكم إلى ظهور ثلاثة مفاهيم جديدة في السياسة المصرية هي مفاهيم

(56) راجع مقالة وحيد عبد المجيد، «الإخوان بدون التحالف الديمقراطي... هناك فرق،» **الأهرام**، 15/ 5/ 2012.

(57) تصريحات عبد الله المغازي (الأمين العام المساعد للمجلس الاستشاري)، في: **التحرير**، 1/ 9/ 2012.

الأخونـة، والتأَخْـوُن، واللاإخوانيـة. يقصـد بالمفهـوم **الأول** الميـل إلى شـغل المناصـب المفصلية في الدولـة بعناصر منتمية إلى الإخـوان أو متعاطفة معهم. ويدلـل هؤلاء على هـذا الميـل بالتعيينات في مؤسسـات الرئاسـة، والحكومة، ورؤسـاء تحرير الصحـف القوميـة، والمجلس الأعلـى للصحافـة. ومن هؤلاء سـعد الدين إبراهيم الذي قـال «جماعة الإخوان وحزب الحريـة والعدالة بدأوا فـي أخونة كل مرافـق الدولة، واللي مـش قادرين يعملوه النهاردة بسـبب نقص الكـوادر هايعملـوه بكـره»[58]. ومنهم نصـر القفـاص أيضًا الـذي رأى أن هناك اتجاهًـا إلى أخونة الجيش والشـرطة والإعلام والقضـاء[59]. كذلك عماد الدين حسـين في مقالة بعنوان «أخونة المجتمع»[60]، وكمال جاب الله الذي يقول في مقالة بعنوان «جمهورية الإخوان»: «إن جمهورية الإخوان قد قامت بعد انتخاب محمـد مرسـي وللبرهنة على ذلك يشـير إلى مؤشـرات عدة فـي مقدمها طريقة إدارة مرسي للبلاد كأنه إمام مسجد[61]. ويرفض الإخوان وجود مثل هذا التوجه قائلين إنه مصطلح إعلامي لتشويه وخداع الرأي العام، كما أن مصر أكبر من أن تصبغ بصبغة معينـة، كما قال عصام العريان القائم بأعمـال رئيس حزب الحرية والعدالة[62]. ويضيف فهمي هويدي القول: «إن أخونة الدولة هي قنبلة تخويف أكثر منها تصوير للواقع. إن هيمنة فصيل واحد على مؤسسـات الدولة المصرية مرفوضـة نظريًا وغيـر ممكنة عمليًـا»[63]. أمـا **التأَخْوُن** فهو مصطلـح نحته أيمن الصياد، مستشـار الرئيس مرسي، حين قال: «إن قضية مصر ليست أخونة الدولة لكنها التصدي للتأخون الذي أصبح منتشرًا بين فئات المجتمع وامتد إلى أجهزة سـيادية»[64]. ويضيف حلمي القاعود أن لفظ الأخونة «في مقدمة المصطلحات التي تنشـرها الثورة المضادة وخدام النظام السابق في حربهم الإعلامية الشرسة

---

(58) تصريحاته في **الوفد**، 28/ 9/ 2012.

(59) نصر القفاص، «فلول خمس نجوم!» **الأهرام**، 22/ 9/ 2012.

(60) **الشروق**، 18/ 5/ 2012.

(61) **الأهرام**، 21/ 7/ 2012.

(62) تصريحاته في: **أخبار اليوم**، 1/ 12/ 2012.

(63) فهمي هويدي، «الأخونة،» **الشروق**، 18/ 8/ 2012.

(64) أيمن الصياد، في: **المصري اليوم**، 20/ 9/ 2012.

ضد إرادة الشعب (...) وهو لفظ يمثّل خيالًا جامحًا لا يمت للواقع بصلة»[65]. كما يؤكد حسن البرنس، القيادي الإخواني، «أن أخونة الدولة أوهام وكلام غير حقيقي»[66]. والتأخون يقصد به تحول القادة غير الإخوانيين إلى الدفاع عن فكر الإخوان وسياساتهم تمشيًا مع التيار الغالب[67].

أما المصطلح الأخير فهو **اللاإخوانية** نحته حمدي رزق، ويقصد به أنه نتيجة الأخونة والميل إلى «التكويش» على المناصب العامة، ظهر تيار قوي يناصب الجماعة وحزبها العداء[68]. وفي تقديرنا أن الحكم على وجود اتجاه للأخونة يجب أن يشمل ليس من ينتمون تنظيميًا إلى الإخوان فحسب وإنما أيضًا المتعاطفين معهم طبقًا للمراتب المعروفة في داخل الجماعة، الأمر الذي نرى أنه موجود، إضافة إلى أن الحكم على هذا التوجه يجب أن يشمل قادة الصف الثاني في المؤسسات، حيث عادة ما يُترك الصف الأول كي يكون من خارج الإخوان، لكن الصف الثاني يكون دائمًا منهم، وهو الذي يدير المؤسسة.

أما **التوجه الثالث** فينصرف ليس إلى التيار الإخواني فحسب وإنما أيضًا إلى التيار السلفي وهو الميل إلى تطويع القانون والمسارات القانونية طبقًا لمصالح التيار. فالقانون لا يُحترم لذاته لكن لأنه يحقق مصلحة. ويبدو ذلك واضحًا في محاولة التيارين في مجلس الشعب تغيير تركيبة المحكمة الدستورية طبقًا لمشروع قانون قدمه النائب السلفي، حسني أبو العزم، ودعمه حزب الحرية والعدالة على لسان مستشاره القانوني أحمد أبو بركة. حدث ذلك عندما بدا أن المحكمة ستحكم بحل مجلس الشعب على أساس عدم دستورية القانون الذي انتُخب بموجبه. ودعا ذلك بعض الكتّاب ذوي الميول الإخوانية إلى الاحتجاج على ما وصفوه بأنه تدخّل في شؤون القضاء، حيث كتب فهمي

(65) حلمي القاعود، «أخونة الصين وتغريب الثقافة،» **الأهرام**، 6/ 9/ 2012.
(66) **الجريدة** (الكويت)، 17/ 12/ 2012.
(67) ممن رصدوا هذا التوجه: ممدوح شعبان، ««ماراثون» نفاق الإخوان،» **الأهرام**، 6/ 9/ 2012.
(68) حمدي رزق في: **المصري اليوم**، 22/ 8/ 2012.

هويدي مقالة بعنوان «لا يتوبون ولا يتعلمون» ينعي فيه على التيارات الإسلامية في مجلس الشعب سعيها إلى إهدار مبدأ الفصل بين السلطات وعدوانها على الهيئة القضائية[69].

وكتب طارق البشري، رئيس اللجنة التي وضعت التعديلات الدستورية، في سياق تقويمه أداء الإخوان في مئة يوم من عمر مجلس الشعب، أن: «حزب الحرية والعدالة يريد أن يستخدم السلطة التشريعية لتحقيق مكاسب حزبية ذاتية تأثيرًا على المحكمة الدستورية وضمانًا لبقائه ودعمًا لمرشّحه في الرئاسة، وهو ورجاله لا يدركون ما في قولهم وأقوالهم من عدوان صارخ على السلطة القضائية». وأضاف قائلًا: «إنه بذلك يمارس خطيئتين أولاهما أنه يستخدم السلطة التشريعية لا للصالح الوطني العام لكن للصالح الذاتي لحزبه، وهذا انحراف في استخدام السلطة التشريعية لا يعادله انحراف. وثانيتهما أنه يريد تغيير هيئة قضائية معروض عليها أمره بوصفه خصمًا في دعوى. ويهدد بذلك استقلال السلطة القضائية عن الهيئة التشريعية. إنني كقاض أكاد أصرخ واستصرخ الآخرين ضد هذا السلوك»[70].

أضاف البشري إلى ذلك واقعة أخرى تتعلق باستخدام القانون لتحقيق مصالح ذاتية، وهي أنه عندما بدا أن اللواء عمر سليمان والفريق أحمد شفيق سيدخلان انتخابات الرئاسة عمل الإخوان والسلفيون على منعهما من الترشح وأصدروا قانونًا يحرّم من عمل مع مبارك من الوزراء من الترشح للمناصب السياسية. أضاف البشري: «ومن ثم فقدت فكرة العزل السياسي عموميتها وتجريدها اللازمين لأي عمل قانوني تشريعي صحيح لأن قانون العزل السياسي إنما يعني أن الحزب المسيطر على الأغلبية البرلمانية يلجأ لسلطة التشريع ويستخدمها من أجل إزاحة منافسين لمرشحه لرئاسة الجمهورية»[71].

---

(69) فهمي هويدي، «لايتوبون ولا يتعلمون،» **الشروق**، 17/ 5/ 2012.

(70) «طارق البشري يرصد «أخطاء الإخوان» في مائة يوم من عمر مجلس الشعب،» **الشروق**، 11/ 5/ 2012.

(71) «طارق البشري يرصد «أخطاء الإخوان».

ولا غرابة إذًا أن المحكمة الدستورية قضت بعدم دستورية قانون العزل السياسي في ما اعتبر ضربة كبرى لمحاولات استخدام القانون لتحقيق أغراض حزبية. ولعل من أغرب الممارسات القانونية التي لم تحدث في تاريخ المؤسسات الدستورية في أي بلد في العالم، هو قرار مجلس الشعب ذي الأغلبية الإسلامية توقيف جلساته لمدة أسبوع. فالمجلس قرر الإضراب عن العمل شأنه في ذلك شأن أي قوة سياسية أو غير سياسية في الشارع، وهو أمر لا يدخل في اختصاص المجلس. لكن قادة المجلس من الإسلاميين كانوا يشعرون أنهم يستطيعون أن يفعلوا ما يريدون من دون حساب.

يبدو التعامل مع القانون بخفة في تشكيل الجمعية التأسيسية على أساس غلبة تمثيل التيارات الإسلامية واستبعاد الخبراء الدستوريين المصريين الكبار، ما حدا بالقضاء الإداري إلى إلغاء تشكيل اللجنة، لكنهم عادوا إلى تشكيلها بالعوار نفسه الذي بسببه ألغيت الجمعية الأولى. لكن هذه المرة حرصوا على مد أجل النظر في الطعون المقدمة إلى القضاء الإداري مع استمرار الجمعية المطعون فيها في العمل حتى تُنجز الدستور ويقدّم للاستفتاء قبل أن تُصدر محكمة القضاء الإداري حكمها. هذا على الرغم من علمهم أن القضاء الإداري سيحكم بحلها. وكانت الحكمة تقتضي تجميد أعمال اللجنة إلى حين صدور حكم المحكمة بشأنها. والأمر ذاته نجده في مجلس الشورى، إذ إن المجلس انتُخب على أساس عوار قانوني يشبه عوار مجلس الشعب.

في سياق الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية اتُهمت الجماعة بأنها قامت بالضغط من أجل تغيير الانتخابات الرئاسية لمصالحها. قامت الإدارة العامة للمباحث الجنائية بوزارة الداخلية بتحقيقات في القضية رقم 504 لعام 2012 حصر النائب العام في 21 حزيران/ يونيو 2012 بناء على تكليف من لجنة الانتخابات الرئاسية، بخصوص وجود تزوير في الانتخابات الرئاسية من حيث تسويد بطاقات الاقتراع في المطابع الأميرية لمصلحة المرشح الإخواني وتزوير بطاقات الرقم القومي للسيدات بالاتفاق مع بعض موظفي السجل المدني كي يحصلن على أكثر من بطاقة، ومنع الأقباط في الصعيد من

التصويت[72]. لكـن التحقيق لم يتم ولـم تعلن نتائجه حتـى الآن. وكانت نتائج الانتخابـات قد أسـفرت عن فـوز أحمد شـفيق وأُبلـغ فعلًا بذلـك، لكن تحت التهديـدات بحـرب أهليـة وتحـت الضغـط الأميركي قامـت لجنـة الانتخابات الرئاسـية بتعديـل النتيجـة لمصلحـة محمد مرسـي. تأخـر إعلان النتيجـة لمدة 45 دقيقـة عما هو مقـدر لها حيـث دارت آلة تغييـر النتيجة لمصلحة المرشـح المنافـس. ويقول بيتـر بينهارت في مقالة منشـورة في جريـدة *Daily Beast* (التي تُصدرهـا **نيويـورك تايمـز**) فـي عددهـا الصـادر فـي2 تموز/ يوليـو 2012 إن الولايات المتحدة ضغطت على المجلس العسكري كي يعلن مرسي الفائز[73]. كما أشـار الصحافي الأميركي، بول شيا، في مقالة له بعنوان «الولايات المتحدة زوّرت الانتخابـات المصرية» إلـى أن «الولايات المتحدة مارسـت ضغطًا على المسـؤولين المصريين لإعلان محمد مرسي رئيسًـا لمصر. وكسب شفيق تلك الانتخابـات لكن تأخر إعـلان النتيجة تحوطًـا من التمرد الذي سـيحصل إذا ما تم إعلانها (...) وقبل إعـلان النتيجة دارت محادثات بيـن الإخوان والمجلس العسـكري تدخلت فيها الولايـات المتحدة وكان هذا التدخل حاسـمًا في إنهاء الموضـوع»[74]. وذكر الفريق شـفيق أنه جاءتـه تطمينات قبل إعـلان النتيجة أنه فاز في الانتخابات ثم فوجئ بإعلان فوز محمد مرسـي. كما أن حملته الرئاسية نشـرت في ما بعد مستندات تؤكد فوزه بالرئاسة بنسـبة 58.54 في المئة، وهذه المستندات تتمثل في قرار موقّع ومصدق للجنة الرئاسية في 24 حزيران/ يونيو 2012 يشير إلى فوز شفيق بهذه النسبة[75].

في هذا السـياق أدلى بعض الجمعيات التي راقبت الانتخابات بشهادة عن وجود مخالفات جسـيمة شـابت تلـك الانتخابات. ومن تلـك الجمعيات مركز

---

(72) راجع النصوص في الوفد، 5/ 7/ 2012.

(73) Peter Beinart, «Egypt's Policy Shows how Well Obama has Managed America's Decline,» *The Daily Beast*, 2/7/2012, Available at: http://www.thedailybeast.com/articles/2012/07/02/egypt-policy-shows-how-well-obama-has-managed-america-s-decline.html

(74) Paul Shea, «The US rigged Egyptian Elections,» *Valuewalk*, 29/6/2012, Available at: http://www.valuewalk.com/2012/06/us-rigged-egyptian-elections-exclusive/

(75) «حملة شفيق تنشر مستندات تؤكد فوزه بالرئاسة بنسبة 58.54٪».

ابن خلدون الذي قال رئيسه سعد الدين إبراهيم: «إن فريقنا راقب الانتخابات (الرئاسية) ورصد عددًا من اللجان شابها تزوير لصالح محمد مرسي، وتأثير على الناخبين بالأموال والخدمات المباشرة، كما أن بعض القضاة كان متعاطفًا معهم»[76]. وأضاف القول في ما بعد: «إن الفريق أحمد شفيق قد فاز في الانتخابات الرئاسية بفارق ثلاثين ألف صوت بحسب إحصائيات مركز ابن خلدون، وأن سبعة آلاف مراقب بمختلف أنحاء مصر قد أكدوا ذلك مشيرًا الى أن جماعة الإخوان المسلمين قد قامت بالعديد من المخالفات أثناء الانتخابات»[77]. وكان الرئيس الأميركي السابق، جيمي كارتر، قد راقب تلك الانتخابات وأعلن بعدها أن تزويرًا قد حدث لمصلحة أحد المرشحين لم يُفصح عن اسمه[78]. وجاء تأكيد إضافي على تدخّل الإخوان في نتيجة الانتخابات الرئاسية في تصريح ياسر برهامي، النائب الأول لرئيس الدعوة السلفية، من أن أحد قادة الإخوان صرح له قبيل إعلان النتيجة «إحنا خلصنا مع المجلس العسكري»[79].

من ناحية أخرى، تؤكد الجماعة بل وبعض قادة التيارات المدنية أن المرشح الإخواني فاز في انتخابات حرة ونزيهة[80]. كما أن عبد المنعم أبو الفتوح، المرشح الرئاسي السابق، وجّه الاتهام إلى أحمد شفيق، المرشح المنافس لمرسي، بأن «الأصوات التي حصل عليها حرام وجاءت بالمال والضغط على المحافظين والعمد والمشايخ»[81]. والحق أنه يصعب قبول أقوال أبو الفتوح إذ أنه لو كان ما قاله صحيحًا لفاز شفيق بالرئاسة، كما أن شفيق لم تكن له سلطة سياسية تسمح له بالضغط على المحافظين والعمد والمشايخ اللهم إلا إذا كان يقصد الدور الذي قام به أعضاء الحزب الوطني

---

(76) حديثه إلى **روز اليوسف** في 21/ 7/ 2012.

(77) «سعد الدين إبراهيم: شفيق فاز بالرئاسة بفارق 30 ألف صوت».

(78) http://www.masress.com/rosaweekly/1002096

(79) برهامي، «قيادي إخواني قال لي قبل إعلان نتيجة الرئاسة، خلصنا مع العسكري».

(80) راجع مقالة حرب، «الإخوان أم الطغيان!».

(81) **المصري اليوم**، 11/ 11/ 2012.

المنحل من خلال قواعدهم وهو دور لا يختلف عن الدور غير الرسمي الذي قامت به التيارات الأخرى.

استمر تقليد إهدار القانون مع الرئيس محمد مرسي. فبمجرد انتخابه تم وقف التحقيقات القضائية كلها في التجاوزات التي حدثت في انتخابات الرئاسة مثل تجاوز الحد الأقصى للإنفاق على الدعاية وتزوير بطاقات التصويت[82]. كما أصدر الرئيس في 26 تموز/ يوليو القرار الجمهوري رقم 75 الذي عفا بموجبه عن بعض المحكوم عليهم في جرائم قتل مدنيين ورجال شرطة وإرهاب وتزوير وغسيل أموال وبعضهم لا يزال هاربًا، وهم من قادة الجماعة الإسلامية والجهاديين، كما خفف الأحكام على بعضهم من الإعدام إلى السجن عشر سنوات. وخرج جميع هؤلاء ممن كانوا في السجون المصرية فورًا، ومنهم من خفف عليه الحكم، لكن لا يزال حوالى 24 من أعضاء الجماعة الإسلامية في السجن لم يصدر قرار بالعفو عنهم، كما قال مصطفى حمزه، القيادي بالجماعة الإسلامية[83]. هذا في وقت لم يُفرج فيه إلا عن 7 في المئة فقط من الثوار المعتقلين في السجون العسكرية وغير العسكرية (800 سجين من إجمالي 11200 سجين)، فيما عُد تكريمًا للقتلة وعقابًا لثوار 25 يناير[84]. والأهم من ذلك أن أربعة من العناصر الجهادية الذين أفرج عنهم محمد مرسي توجهوا من السجون إلى سيناء حيث انضموا إلى زملائهم السلفيين الجهاديين وشاركوا في الهجوم على القوة المصرية في رفح في آب/ أغسطس 2012 ومنهم من قتله الجيش المصري في ما بعد[85].

كما قرر الرئيس محمد مرسي إعادة مجلس الشعب على الرغم من وجود قرار بحله صادر عن المحكمة الدستورية، ومن هنا الهجوم الذي شنه الإخوان

---

(82) **فيتو**، 7/ 8/ 2012.

(83) تصريحاته في: http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/september/30/5394441.aspx?ref=moreclip

(84) راجع التفاصيل الكاملة في: **صوت الأمة**، 20/ 8/ 2012.

(85) «مفاجأة: المشاركون في الهجوم على جنودنا في رفح من المفرج عنهم بقرار العفو الرئاسي الأخير».

على قضاة المحكمة بل واتهام القضاة بالتزوير ثم محاولة الالتفاف على حكم المحكمة الدستورية من خلال إقامة دعوى أمام المحكمة الإدارية العليا لإعادة المجلس. لكن الأخيرة حكمت بأنها لا تستطيع التدخل في حكم المحكمة الدستورية الذي أبطل المجلس منذ انتخابه. ويبدو ذلك أيضًا في قرار الرئيس إلغاء الإعلان الدستوري المكمل الذي أصدره المجلس العسكري، والذي أقسم على احترامه عند تنصيبه، لكن كان من أول أعماله هو إلغاء الإعلان، الأمر الذي جعل البعض يشكك في مشروعية الرئيس، فضلًا عن انتقاده لأنه بذلك جمع السلطات كلها في يديه، التنفيذية والتشريعية فضلًا عن سلطة إصدار إعلان دستوري جديد وسلطة تشكيل الجمعية التأسيسية إذا حكمت المحكمة بحل الجمعية التي اختارها مجلس الشعب، وهي سلطات واسعة تنشئ حكمًا تسلطيًا جديدًا[86].

يرتبط بذلك قضية أهم وهي الامتناع عن تقنين جماعة الإخوان المسلمين. فالجماعة لا تخضع لأي قانون في مصر، ومن ثم فلا رقابة اجتماعية على أعمالها ومواردها. كان مجلس قيادة الثورة قد قرر حل الجماعة في كانون الثاني/ يناير 1954 باعتبارها حزبًا سياسيًا يخضع لقانون حل الأحزاب السياسية. وفي كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه قرر المجلس تصفية الشركات التي تملكها الجماعة وحظر إعادة إنشائها. ورفع عمر التلمساني، مرشد الجماعة دعوى قضائية في عام 1977 تؤكد عدم وجود قرار بالحل. وظلت الدعوى تتداول بين المحاكم في عام 1992 حيث قضت المحكمة بعدم قبول الدعوى على أساس أن مجلس قيادة الثورة قد أصدر قرار الحل قبل صدور دستور عام 1956 وبذلك فالقرار محصن من الرقابة القضائية حيث إن هناك نصًا بالدستور يفرض حصانة قضائية على قرارات مجلس قيادة الثورة[87]. ومن ثم، فالجماعة حين عادت إلى العمل العلني بعد ثورة 25 يناير عليها أن تكيف أوضاعها القانونية، لكنها رفضت على أساس أنه لا يوجد قرار بالحل،

(86) راجع بيان حزب التجمع في **الأهالي**، 15/ 8/ 2012.

(87) انظر وثائق القضية في **الفجر** (القاهرة)، 31/ 8/ 2012.

كما إن الجماعة تريد الانتظار حتى صدور قانون جديد توفق أوضاعها بموجبه. أي إن الجماعة تريد قانونًا يناسب مقاسها تضعه هي بذاتها في ما بعد، وهو ما أكده أمينها العام محمود حسين حين قال: «إنه ليس من حق أحد أن يراقب أموال الجماعة إلا بوجود قانون ينظّم ذلك»[88]. وهو يعلم أن القانون موجود بالفعل، لكنه يريد قانونًا ينظم تلك المراقبة تضعه الجماعة ذاتها.

أما **التوجه الرابع** فهو الميل إلى التهديد باستعمال العنف ضد الخصوم على مستوياتهم كافة وبشتى أشكاله القولية والبدنية. ولم ينجُ أحد من هذا التهديد بمن في ذلك المجلس العسكري. ورأينا كيف استعمل الإخوان والسلفيون لغة التهديد لخصومهم السياسيين في سياق معركة الدستور أولًا ومعركة المبادئ فوق الدستورية. واتضح ذلك جليًا في ما سُمّي «جمعة قندهار» حيث احتشدوا في ميدان التحرير رافعين أعلام غير مصرية لتهديد خصومهم حتى ينصاعوا إلى المسار الذي يفضلونه، وهو المسار الذي أدى إلى أنه بعد مرور 18 شهرًا من الثورة ليس هناك دستور للثورة. كما هدد صبحي صالح، المحامي القيادي الإخواني، وعضو لجنة التعديلات الدستورية، من يعارضه بالحرق. قال بالحرف: «الفلول اللي تطلع من حفرها ستدفنها الجماعة في مكانها، ولو فكر أحد في إقصاء الإخوان أو تهميشهم أو القفز عليهم يبقى بيلعب بالنار، واللي بيلعب بالنار هاتحرقه»[89].

في خلال التعقيدات التي أسفر عنها مسار الانتخابات أولًا حدثت صدامات بين ميليشيات الإخوان والمحتجين على ممارساتهم، لعل أشهرها الاعتداء البدني على المتظاهرين أمام مجلس الشعب في 30 كانون الثاني/ يناير 2012 [90]. وفي سياق الجدل في شأن الانتخابات الرئاسية لجأ الإخوان والسلفيون إلى حشد ميليشيات أمام المحاكم لإرهاب القضاة ومحامي الخصوم. واستنّت الجماعتان عادة مبيت الآلاف منهم أمام المحكمة الدستورية

(88) «الأمين العام للإخوان: ليس من حق أحد أن يراقب أموال الجماعة».

(89) **المصري اليوم**، 22/ 10/ 2011.

(90) «ميليشيات الإخوان تعتدي على الثوار وتضرب النساء بالأحزمة،» **الفجر**، 6/ 2/ 2012.

ومحكمة القضاء الإداري لإجبار القضاة على إصدار الأحكام التي يرون أنها تناسب مصالحهم(91). وقبيل إعلان نتائج الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية هدد محمد مرسي صراحة بأنه ستكون هناك «ثورة ثانية» إذا لم يتم إعلان فوزه في الانتخابات، متخطيًا قرارات اللجنة العليا للانتخابات التي كان عليها أن تنظر في عدد هائل من الطعون. وصرح عصام العريان في 30 أيلول/ سبتمبر: «كنا سندفع دماءنا من أجل أن تعلن الحقيقة»(92).

كما احتشد الإخوان والسلفيون في ميدان التحرير مهددين بتلك الثورة إذا لم يُعلن فوز مرشحهم. كانت مصر قاب قوسين أو أدنى من الحرب الأهلية. وأدى هذا التهديد دوره في تعديل نتيجة الانتخابات في اللحظة الأخيرة لتتحول لمصلحة مرشح الإخوان. كذلك قامت ميليشيات الإخوان بالاعتداء جسديًا على عدد من الإعلاميين المعارضين ومحاصرة مدينة الإنتاج الإعلامي في مدينة 6 أكتوبر لمنع الإعلاميين من ممارسة أعمالهم. وقامت الميليشيات بمحاصرة الصحافي نصر القفاص في بيته ساعات عدة وتم الاعتداء جسديًا على الصحافيين خالد صلاح وعمرو أديب ويوسف الحسيني وأسامة منير، وعلى الناشطين السياسيين نجاد البرعي وأبو العز الحريري. كما استنّت ميليشيات الإخوان سنّة جديدة وهي محاصرة قاعات المحاكم لإرهاب القضاة والمحامين من خصومهم(93).

أضف إلى ذلك تكوين كتائب من المحامين المتخصصين بإرهاب المعارضين من خلال تحريك الدعاوى القضائية ضدهم في تهم شديدة العمومية لعل من أبرزها تهمة «إهانة الرئيس»، وهي التهمة التي حُكم بسببها على المعارض القبطي، بيشوي كامل، بالسجن لمدة عامين(94).

على الرغم من حصانة منصب النائب العام ضد العزل إلا أن محمد

(91) محمد جمال الدين، «إرهاب القضاء،» **روز اليوسف**، 21/ 7/ 2012.

(92) http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=801246

(93) نصر القفاص، «مستنقع السياسة،» **الأهرام**، 18/ 8/ 2012.

(94) «Egyptian Copt Jailed for Insulting Islam and Morsi on Face book».

مرسي لم يتردد في إصدار قرار بعزل النائب العام عبد المجيد محمود في 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2012 بعد صدور قرار محكمة جنايات القاهرة بتبرئة جميع المتهمين في «موقعة الجمل» يوم 2 شباط/ فبراير 2011، على الرغم من أن النائب العام لم يحق تلك القضية. بل إن قادة الإخوان وكبار مساعدي الرئيس لجأوا إلى تهديد النائب العام بأنه إذا لم يقبل قرار الإقالة فإنه سيواجه عواقب وخيمة. طلب عصام العريان صراحة من النائب العام قبول قرار مرسي والخروج «بكرامة»[95]، وطلب علنًا من ميليشيات الإخوان محاصرة مكتب النائب العام لمنعه من ممارسة عمله[96]، وهو ما حدث بالفعل حيث توجهت الميليشيات وحاصرت مقر النائب العام لإرهابه. كما صرّح سيف الدين عبد الفتاح، مستشار الرئيس، بأن «النائب العام خائب وأقل تهمة توجه إليه هي التواطؤ»، أي إن مستشار الرئيس ينصّب نفسه مدعيًا عامًا على النائب العام[97]. وفي هذا السياق صرح النائب العام بأن التظاهرات التي تندلع ضده «وراءها جماعة الإخوان المسلمين بهدف إقصائي من منصبي وليشغل المنصب نائب عام إخواني في محاولة لأخونة القضاء والدولة كلها»[98] .

إزاء رفض النائب العام قرار الإقالة لانعدامه تراجع الرئيس عن قراره لكن بعد أن وقع الضرر بالفعل وبعد أن بدأت مصر تنزلق إلى دولة ميليشيات كما قال البرادعي تعقيبًا على تلك الأزمة[99] . وفي هذا السياق صرّح المستشار

---

(95) http://gate.ahram.org.eg/News/260754.aspx

(96) http://almogaz.com/politics/news/2012/10/12/427501

(97) «محمود خائب وبحثنا له عن مخرج لأن التواطؤ أقل تهمة تواجهه».

(98) http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/october/13/5406016.aspx?ref=moreclip

(99) http://maktoob.news.yahoo.com/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%AF%D8%B9%D9%89-%D9%84%D9%84%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3-%D9%85%D8%B1%D8%B3%D9%89-%D8%A5%D8%B0%D8%A7-%D8%B5%D8%AD-%D9%85%D8%A7-%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%A6%D8%A8-234400696.html;_ylt=AhJNAh9hfbpVQ.awvBWMZvhRl.V_;_ylu=X3oDMTRkNXQ3cHZrBG1pdANBcmNoaXZlU2VjdGlvbiBTdG9yeSBMSVNUBHBrZwNiZTViYTJjMy1kMzcyLTMzMDEtYmVhMS00ZmYxMDFmMDIzMmUEcG9zAzM5BHNlYwNNZWRpYVN0b3J5TGlzdFRlbXAEdmVyA2M5MTM3YjcwLTE0Y2ItMTFlMi1iNTNmLTEwOTgzODVhOWIxYQ--;_ylg=X3oDMTl2ajlzNjNiBGludGwDeGEEbGFuZwNhcgRwc3RhaWQDBHBzdGNhdAPYp9mE2LHYptmK2LPZitipfNin2LHYtNmK2YEEcHQDc2VjdGlvbnM-;_ylv=3

طارق البشري أن قرار الرئيس مرسي إقالة النائب العام هو «عدوان على السلطة القضائيـة لـم يحدث من قبل في تاريخ مصر لأن قانون السـلطة القضائية يحصن القضاء والنيابة العامة من العزل»[100]. وانتهى الأمر بتراجع الرئيس عن قراره.

يرتبط بما سبق التوجه الواضح نحو تحجيم مساحة الحرية الإعلامية من خلال إرهـاب الإعلاميين المعارضين. وبـدأ ذلك باتهام محمد بديع، مرشـد الإخـوان، الإعلاميين الذين ينتقدونه بأنهم «سـحرة فرعـون». وتوالى الهجوم على الإعلاميين بإحالتهم على القضاء بتهم «إهانة الرئيس» أو إغلاق منابرهم الإعلامية مثل الإغـلاق الإداري (لا القضائي) لقنـاة الفراعين، وإحالة مالكها علـى المحكمـة، وإحالة رئيـس صحيفـة **الدسـتور** المعارضة علـى المحكمة بتهمة نشر الإشـاعات والأكاذيب، وقيام مجلس الشورى بتنحية رؤساء تحرير الصحـف والمجـلات وتعيين عناصـر إخوانيـة أو متعاطفة مع الإخـوان على الرغم من أن المجلس فاقدٌ المشـروعية السياسية لأنه سيتم حله بعدما انتُخب على الأسـاس القانوني ذاته الذي انتُخب بموجبه مجلس الشـعب. ويسـتطيع القارئ **الأهرام** مثلًا قبل وبعد تعيين مجلس الشورى لرئيس التحرير أن يلمس التغير في السياسـة التحريرية للجريـدة العريقة بين نقد للإخـوان والدعوة إلى الاصطفاف خلفهم. أضف إلـى كل ذلك العمل على إرهـاب المعارضين في أجهـزة الإعلام من خـلال «الميليشـيات الإلكترونيـة» المتخصصـة بمهاجمة المعارضيـن وسـبهم بأقبـح الشـتائم علـى صفحـات ردود القـراء في النسـخ الإلكترونية فـي الصحـف. فالكاتب ما إن ينشـر مقالة معارضة حتى يسـتيقظ فـي اليوم التالـي على كم هائل من السـباب والاتهـام له في كل شـيء بما في ذلـك الافتراء عليهـم. وحدا ذلك بسـعد الدين إبراهيم، وهو مـن عمل طويلًا لإدماج الإسـلاميين في السياسـة، إلى القول: «إن هناك فاشـية إخوانية جديدة ضد الإعلام»[101]. وهناك كتيبة محامين مستترة تتولى تحريك البلاغات ضد كل من ينتقد الرئيس.

---

(100) http://www.akhbar-today.com/44034

(101) سـعد الديـن إبراهيم، «الفاشـية الإسـلامية الجديدة تطارد شـفيق وعكاشـه وسـاويرس،» **التحرير**، 22/ 8/ 2012.

كذلك، تحدّث الإخوان وحزبهم الحرية والعدالة في سياق الانتخابات الرئاسية عن أن لديهم «مشروعًا للنهضة» أعده خبراؤهم، وأن المشروع سيطبّق أولًا من خلال برنامج المئة يوم الأولى للرئاسة حيث ستشهد تلك الفترة تحولات جذرية في خمسة مجالات محددة. بعد وصول محمد مرسي إلى كرسي الرئاسة تبيّن أنه ليس هناك ما يسمى مشروع للنهضة[102]، كما أنه بعد مرور المئة يوم لم يلمس المصريون تغيرًا ملموسًا في أي من مجالات حياتهم، في إطار برنامج المئة يوم، ما دعا أسامة ياسين، القيادي الإخواني، إلى أن يقول: «خطة الـ 100 يوم البعض يسيء فهمها، ويظن أنها حل مشاكل الشعب في الـ 100 يوم لكنها مجرد رسالة تعني أن الإدارة السياسية لمصر الآن تسعى للوفاء باحتياجات الشعب والبسطاء والكادحين»[103].

في المجال الاقتصادي الأرحب فإن المنظور الاقتصادي الذي طبقه الرئيس مرسي لا يختلف كثيرًا عن المنظور الذي اتبعه مبارك، وهو المنظور القائم على العمل طبقًا لوصفة التطيف الهكيلي لصندوق النقد الدولي، والاستمرار في الخصخصة، بل ورفض عودة الشركات المباعة على الرغم من صدور أحكام من المحاكم بإعادتها إلى الدولة وتوفيق أوضاع المضاربين العقاريين الذين نهبوا أرض مصر، والاعتماد على الخارج من خلال الاقتراض وطلب المعونات الأجنبية. وسبق أن تعهد حزب العدالة والتنمية للبنك الأوروبي للتنمية بالحفاظ على نظام الخصخصة، واقتصاد السوق، كما يعهد بالحفاظ على نظام الضريبة العقارية الذي دشنه نظام مبارك وأثار استياء المصريين[104].

---

(102) قال مختار نوح (القيادي السابق في الجماعة): «إن مشروع النهضة أكذوبة».

(103) أسامة ياسين، «"الماتئة يوم" مجرد رسالة... وكفى ظلمًا لخيرت الشاطر... مشروع النهضة إطار عام طرحه الإخوان يكمله الخبراء... أشعر بمرارة تجاه جمعة الحساب لأمها غريبة على أخلاق المصريين وأرجو ألا تتكرر ثانية،» **اليوم السابع**، 23/ 10/ 2012، متوافر على: http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=825255

(104) راجع: فهمي هويدي، «عن استثمار الشعب المصري،» صحيفة **الشرق القطرية**، 20/ 9/ 2012.

سادسًا: الأداء السياسي للتيارات الصوفية

فوجئت التيارات الصوفية بثورة 25 يناير ولم تتحمس لها. لكنها بعد الثورة بدأت في التحول التدريجي والبطيء إلى الاشتغال بالسياسة. ولذلك فإنها تأخرت في تكوين أحزابها السياسية، كما تأخرت في الترشح للانتخابات البرلمانية، هكذا عندما دخلت الانتخابات البرلمانية أخفقت في تحقيق أي نصر انتخابي. وعندما بدا واضحًا الإخفاق الانتخابي في المرحلة الأولى من الانتخابات اتجهت الحركات الصوفية إلى الخارج حيث سافر وفد مكوّن من 14 طريقة صوفية إلى إيران وأعلن من هناك أنه يسعى إلى التقريب بين المذهب الصوفي والمذهب الشيعي لمحاربة المتشددين الدينيين، كما أيد الوفد موقف إيران من الأزمة السورية. وتوجّه وفد آخر برئاسة رئيس الوفد السابق ذاته، علاء أبو العزايم، إلى تركيا لدراسة تجربة حزب العدالة والتنمية على اعتبار أن لهذا الحزب جذورًا صوفية[105]. وفي ما بعد كونت التيارات الصوفية أحزاب سياسية عدة هي حزب نهضة مصر، وحزب التحرير المصري، وحزب النصر الصوفي. وفي الانتخابات الرئاسية أعلنت تلك الأحزاب دعمها أحمد شفيق في الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة، عدا الطريقة الرفاعية التي انشقت وأيدت محمد مرسي[106]. كذلك أعلن الشيخ جابر قاسم، وكيل مشيخة الطرق الصوفية، أن الأحزاب الثلاثة تنوي المنافسة بقوة في الانتخابات البرلمانية المقبلة وأنها ستتحالف في تلك الانتخابات مع القوى المدنية والأقباط[107]. ومن ثم فإن التيارات الصوفية تتجه نحو التسييس. وفي حالة دخولها الانتخابات بشكل احترافي فإنها تستطيع أن تقلب موازين القوى السياسية في برلمان مصر القادم. لكن معضلة تلك التيارات أنه ليس لها برنامج سياسي محدد يمكن أن يجذب خيال الناخبين لكنْ لها رصيد شعبي قوي بين أتباع الطرائق الصوفية.

---

(105) أبو الفضل الإسناوي، «إخفاق سياسي: لماذا فشلت الحركات الصوفية في الانتخابات البرلمانية المصرية؟» مجلة **السياسة الدولية**، متوافر على الرابط: http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/107/

(106) أسامة مهدي، «أزمة داخل «الطرق الصوفية» بسبب «شفيق» و«مرسي»،» **المصري اليوم**، 22/ 6/ 2012، متوافر على الرابط: http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=343651&IssueID=2540

(107) **الفجر**، 3/ 8/ 2012.

سابعًا: الأداء السياسي للسلفيين والسلفيين الجهاديين

كان السلفيون أشد التيارات الإسلامية معارضة لثورة 25 يناير، لكنهم بمجرد نجاحها تحولوا لتبوُّء مركز القيادة بل وسارعوا إلى توجيه الاتهامات لمن شارك منذ البداية وقاد الثورة، ومنها الاتهامات التي وجهها السلفي عبد المنعم الشحات إلى ممدوح حمزة. كذلك سارعوا بالانخراط في السياسة بتشكيل أحزاب سياسية مثل النور والأصالة وغيرهما، ما يعد مخالفًا لقانون الأحزاب السياسية حيث نشأت تلك الأحزاب، مثل حزب الحرية والعدالة، على أساس أنها «أذرع» سياسية لجماعات دينية. تميز السلفيون بخطابهم السياسي التهديدي العنيف لكل من يختلف معهم في الرأي أو المذهب، ووظفوا الدين في المنافسة السياسية لاستئصال خصومهم. وسارعوا بتقديم الفتاوى التي تحرّم التصويت في الانتخابات للمرشح المسلم الذي لا يصلي، وللقبطي والعلماني، والليبرالي الذي لا يتضمن برنامجه تطبيق الشريعة الإسلامية. «فالتصويت لهؤلاء حرام شرعًا، ومن يفعل ذلك فقد ارتكب إثمًا كبيرًا وتجب عليه الكفارة»، وهو ما قاله الشيخ محمود عامر، رئيس جمعية أنصار السُنّة المحمدية، بدمنهور في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 [108]. وقال أحمد فريد، عضو مجلس إدارة الدعوة السلفية في الإسكندرية: «إن ديننا لا يعرف المسلم العلماني أو المسلم الليبرالي. فهذه المبادئ تخالف دين الله»[109]. كما أنشأ بعضهم جماعات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تسعى في الطرق العامة لتعديل سلوكيات البشر طبقًا لما يرونه أمرًا شرعيًا. خاضت الأحزاب السلفية الانتخابات البرلمانية وحصلت على المرتبة الثانية بعد حزب الحرية والعدالة. واتسم أداء النواب السلفيين بالارتباك والتواضع، حيث اهتماماتهم مركزة على الأحوال الشخصية، ولا يكاد يكون هناك اهتمام بالشأن السياسي العام. اتسم سلوك السلفيين أيضًا بالازدواجية. ففي وقت أيدوا فيه محمد مرسي، مرشح الإخوان للرئاسة، اتصلوا سرًا بالمرشح

---

(108) حمدي دبس، «فتوى سلفية: التصويت للقبطي والعلماني والليبرالي والفلول حرام شرعًا،» **المصري اليوم**، 28/ 10/ 2011، متوافر على الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/509663

(109) جابر عصفور، «التمييز ضد المسلمين والأقباط: نموذج صادم،» **الأهرام**، 14/ 11/ 2011.

المنافس، أحمد شفيق، لتأمين وجودهم في السياسة في حالة فوزه. والأنكى، أن ياسـر برهامي، نائب رئيس الدعوة السلفية، الذي زار شـفيق في منزله مع أشرف ثابـت، عضو الهيئة العليا لحـزب النور، أنكر علنًا أنه فعل ذلـك، ثم عاد ليعترف بفعلته[110].

حرص السـلفيون على تأكيد تميزهم عن الإخوان. إذ على الرغم من أنهم تحالفوا معهم في البرلمان، لكنهم لم يدعموا المرشـح الإخواني محمد مرسي في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسـة، إنما دعموا المنشق على الإخوان عبد المنعـم أبو الفتوح، وفـي الجولة الثانية أيدوا المرشـح الإخوانـي، كذلك أيدوا حكومة الجنزوري، فيما كان الإخوان يعارضونها.

مـن ناحية أخـرى، شـهدت التيـارات السـلفية حـركات انشـقاقية. ظهرت حركة سـلفية يقودها حازم أبو إسماعيل مسـتقلًا عن الأحزاب السـلفية العلنية، وسـعى إلى الترشح لرئاسـة الجمهورية، لكن اللجنة العليا للانتخابات استبعدته لأن والدته تحمل الجنسـية الأميركية، وهو ما أنكره ثم تبيّنت صحته في ما بعد. وحاول أبو إسـماعيل أن يستعمل أسـلوب إرهاب اللجنة العليا عن طريق حشد أنصاره حـول اللجنة كي يجبرها علـى تغيير قرارها، كما تميز باسـتعماله العلني للمساجد لأغراض سياسية حيث كان يقود حملته من مسجد أسد بن الفرات في الدقّـي. وعندما أدركت التيارات السـلفية أنه يقود معركة خاسـرة، تراجعت عن تأييده للرئاسة ودعمت أبو الفتوح[111]. وبعد انتهاء الانتخابات الرئاسية أعلن أنه شكّل حزبًا سياسيًا باسم حزب الأمة سيدخل به الانتخابات البرلمانية المقبلة.

بالتـوازي مع هـذا الانشـقاق، بدأت الأحـزاب السـلفية تواجه انشـقاقات داخليـة، لعل من أبرزها حزب النور. ولذلـك لا يُتوقع لتلك الأحزاب أن تحرز في الانتخابات البرلمانية المقبلة النتائج التي حازتها في الانتخابات السابقة.

أمـا بالنسـبة إلى التيـارات السـلفية الجهادية الجديـدة، فإنهـا وظفت ثورة

(110) http://maktoob.news.

(111) عماد الدين حسين، «بوادر انقلاب سلفي،» **الشروق**، 2/ 5/ 2012.

25 يناير كـي تنفّذ مشـروعها الجهادي من خـلال محاولة إقامة إمارة إسـلامية في سـيناء باسـتعمال العنف المسـلح، فضـلًا عـن أن أعضاءها بدأوا بالانتشـار فـي مختلف الأقاليـم في مصر بما فـي ذلك في القاهـرة. ذلـك أن انهيار جهاز الشـرطة وضياع الملفات التـي كانت ترصد قوائـم وخرائط وجودهـم أفادهم. ومن ثم وجدوا الفرصة مناسـبة للعودة إلى مصر لأن مصر هي المكان الأنسب لإقامة الإمارة الإسـلامية، فضلًا عن أن العمليات الأميركية ضدهم في باكستان وأفغانسـتان والعراق واليمن دفعتهم إلى إيجاد أماكن بديلة للحركة. وسـبق أن قلنا إن هذه الجماعات مرتبطة بتنظيم القاعدة. وأصدر ما يسمى «تنظيم القاعدة في شـبه جزيرة سـيناء» بيانه الأول في 6 شـباط/ فبراير 2011، طالـب فيه بأن تكون سـيناء إمارة إسـلامية، وأن يكون الإسـلام هو المصدر الوحيد للتشريع، وطالب القوات المسـلحة المصرية بالتخلي عن الاتفاقات الموقعة مع إسرائيل والتدخل لفك الحصار على غزة[112]. وشـن عددًا من العمليات الهجومية على أقسام الشرطة المصرية والقوات المسـلحة في سيناء، شملت هجومًا على قسم شـرطة العريش وبنك الإسـكندرية فـي المدينة. وقُبـض على أفـراد المجموعة التي قامت بالهجوم وتم الحكم على 14 منهم بالإعدام في 24 أيلول/ سـبتمبر 2012. وفـي آب/ أغسـطس 2012 شـن (التنظيـم) هجومًـا مفاجئًـا على قوة عسـكرية مصرية في رفح في أثناء تناول إفطار رمضان، أدّى إلى استشـهاد عدد منهم، ما حـث القوات المسـلحة المصرية على حشـد قواتها في سـيناء لتدمير قواعدهـم، بما في ذلـك تدمير الأنفاق بيـن مصر وقطاع غزة حيـث تبيّن وجود صلات لهم بنظرائهم في القطاع.

هناك عناصر جهادية مسـاندة لهذا التنظيم بشـكل علني فـي الداخل، لعل أبرزهم محمـد الظواهري، شـقيق أيمن الظواهـري الذي صرح مؤيـدًا الهجوم الذي شنته جماعة «أنصار بيت المقدس» على إسرائيل وأسفر عن مصرع وجرح أربعة جنود إسرائيليين، وقال: «إن أي جهاد ضد إسرائيل جائز شرعًا»[113]. كما

---

(112) «تنظيم القاعدة بسيناء... البيان الأول».

(113) «الظواهـري مدافعًا عن الهجوم على إسـرائيل: أي جهاد ضد اليهود جائـز،» http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/September/23/5376146.aspx

صرح رافضًا الفكرة القومية قائلًا إنه لا مانع من أن يتولى إندونيسي حكم مصر، كما رفض وثيقة الأزهر[114].

ثامنًا: الأداء السياسي للأزهر

لـم يختلف موقف الأزهر مـن ثورة 25 ينايـر عن موقف التيارات السـلفية والصوفية. ومن ثم فإنه على الرغم من أن تنحي مبارك خلق فرصًا لتلك التيارات بمـن فيها الإخـوان إلا أنه شـكّل صدمة قوية للأزهـر ودار الإفتـاء لأنهما تتبعان الدولـة. فبـدا أن التنحي ترك شـيخ الأزهر ومفتي مصـر في العراء أمـام جحافل شـباب الثورة. فإذا تذكرنا ما سـبق أن قلناه عن تضـاؤل دور الأزهر مقارنة بدور الإخوان والسـلفيين يمكن أن ندرك المحنة التي شهدها الأزهر في ذلك الوقت، والتي ضاعف منها أن شـيخ الأزهر، أحمد الطيب، ينتمي إلى التيارات الصوفية، وهي تيارات ليست على وفاق مع التيارات السلفية بالتحديد.

لكن الأزهر سـرعان مـا تكيّف مـع الوضع الجديـد خصوصًا مع انشـغال القوى السياسـية بمعركـة الدسـتور أولًا ومعركة المبـادئ الدسـتورية. ومن ثم تدخّل شيخ الأزهر كي يحل الخلاف بين تلك القوى عن طريق جمعها للنقاش والتوصل إلى رأي في شـأن مصر المسـتقبل. وأسـفر النقاش عن إصدار وثيقة عرفت باسـم «وثيقـة الأزهـر» فـي حزيران/ يونيـو 2011، حَوَت علـى مبادئ عـدة أهمها دعم تأسـيس الدولـة الوطنية الدسـتورية الديمقراطيـة الحديثة التي تعتمد على دسـتور ترتضيـه الأمة، يفصل بين سـلطات الدولة، واعتمـاد النظام الديمقراطـي القائم على الانتخاب الحر المباشـر، والالتـزام بمنظومة الحريات الأسـاس في الفكر والـرأي مع الاحتـرام الكامل لحقـوق الانسـان، والاحترام التام لآداب الاختـلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التخوين والتكفير واسـتغلال الديـن، وتأكيد التـزام المواثيق والقـرارات الدوليـة، والحرص التام على صيانة كرامة الأمة المصرية والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات

(114) **الموجز،** 17/ 9/ 2012.

السماوية الثلاث، واعتبار التعليم والبحث العلمي ودخول عصر المعرفة قاطرة التقدم الحضاري في مصر، وإعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية ومواجهة الاستبداد، وبناء علاقات مصر بأشقائها العرب ومحيطها الإسلامي ودائرتها الأفريقية والعالمية ومناصرة الحق الفلسطيني، وتأييد مشروع استقلال الأزهر، واعتبار الأزهر الجهة المختصة التي يُرجع إليها في شؤون الإسلام وعلومه واجتهاداته مع عدم مصادرة حق الجميع في إبداء الرأي[115] واعترض السلفيون على الوثيقة، وكان في مقدمهم محمد عبد المقصود، على أساس أنها تتضمن نصًا في شأن عدم التمييز بين الناس[116]. وفي 8 كانون الثاني/ يناير 2012 أصدر الأزهر وثيقة ثانية باسم وثيقة الأزهر للحريات، نصت على حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير وحرية البحث العلمي وحرية الإبداع الأدبي والفني[117]. وبالطبع لم تسلم الوثيقة من انتقاد السلفيين على أساس أنها لم تقيد الحريات بالشريعة.

اتُفق على أن تكون الوثيقتان أساس النقاش في شأن صياغة الدستور المصري. لكن التيارات الإسلامية الأخرى لم تلق بالًا لهذا الاتفاق وطرحت في النقاش مفاهيم مختلفة. والأهم هو أن تلك التيارات طرحت فكرة النص على أن يكون الأزهر هو المرجعية في تفسير مبادئ الشريعة الإسلامية. الأمر الذي لقي انتقادًا من الأزهر ذاته ومن عدد من المثقفين منهم كاتب هذا البحث، على أساس «إن احتكار الأزهر لتفسير مبادئ الشريعة، وجعل الأزهر المرجعية النهائية عند الاختلاف يؤسس ويكرس للاستبداد الديني، فالدين ليس حكرًا على مؤسسة ولا رجال بعينهم، والإسلام كما يقول الإمام محمد عبده جاء ليقلب السلطة الدينية، وليس لمسلم على مسلم سوى النصح»[118]. أو على أساس أنه من المحتمل أن يتولى منصب شيخ الأزهر أحد المتشددين السلفيين، الأمر

---

(115) نص الوثيقة في: http://www.25yanayer.net/?p=11030

(116) راجع اعتراضات محمد عبد المقصود على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=6mgTS0JmXhM&feature=related

(117) نص الوثيقة في: http://elkhamis.com/News-55612371.html

(118) محمد أبو العزم، «الأزهر المرجعية النهائية للدولة المستبدة»، http://onaeg.com/?p=202958

الذي يفتح المجال لتفسير مبادئ الشريعة تفسيرًا يساير تصوراته، فضلًا عن أنه من الضروري ترك تلك المهمة للمحكمة الدستورية العليا. واقترح هؤلاء اعتبار وثيقتي الأزهر مذكرات تفسيرية تُلحق بالدستور فنكون أمام نصوص محددة وليس تفسيرات تتغير بتغير شيخ الأزهر[119].

تاسعًا: ممارسات التيارات الإسلامية ونتائجها على السياسة المصرية

من الواضح أن الأداء العام للتيارات الإسلامية في مصر بعد الثورة كان متواضعًا ومرتبكًا، بل أدى في بعض الأحيان إلى رفع سقف العنف السياسي في البلاد. ويرجع ذلك إلى عاملين:

الأول هو أن تلك التيارات دخلت السياسة بشكل مفاجئ، وانتقلت من السرية إلى العلنية بشكل لم يكن متوقعًا. ومن ثم لم تكن لديها خطط أو سياسات ترشدها في إدارة الممارسة السياسية العلنية، وكل ما لديها من تراث سياسي إنما يتعلق بالتخفي وخداع الخصوم أو حتى الاستقالة من السياسة بالكامل. هكذا لا غرابة أن يحدث هذا الارتباك الذي انعكست آثاره على الوطن بأكمله[120]. ولذلك فإنه مع طول ممارسة السياسة يمكن أن يعدّل بعض تلك التيارات من سلوكه.

أما العامل **الثاني** فهو أن أيديولوجية تلك التيارات تدمج الديني في السياسي، ما يجعلها تنظر إلى القضايا كلها من منظور معياري تتصوّره أنه صحيح الدين. ويشكّل ذلك المنظور حاجزًا إدراكيًا أمام قدرة تلك التيارات على فهم الواقع كما هو وصوغ سياسات للتعامل معه مشتقة من الواقع وليس من الاجتهادات الدينية، خصوصًا أن الدين ليس فيه تصور للسياسة وإنما

(119) محمد السيد سليم، «خطورة إعطاء الأزهر دور المرجعية في الدستور،» متوافر على الرابط: http://www.ahram.org.eg/1013/2012/09/05/4/169538/219.aspx

(120) Amr Elshobaki, «The Case of Muslim Brotherhood in Egypt,» in: Esra Aymat, ed., «Egyptian Democracy and the Muslim Brotherhood,» (Paris: Institute for Security Studies, European Union, Report no. 10, November 2011), pp. 13-23.

مجموعـة مبادئ عامـة. ومن ثم تنـزع تلك الحـركات إلى تصويـر فهمها لتلك المبادئ على أنه شـريعة ملزمة يجب تطويع الواقع طبقًا لهـا. خذ مثلًا موضوع الديمقراطيـة. فبينما يرى بعـض تلك التيارات أنهـا معادل للكفـر، لا يرى فيها بعضها الآخر تناقضًا مع الإسـلام. فهمان مختلفان، ينسـبه كل منهما إلى الدين مـن دون تفكير في مقتضيـات العصر وظروفه. ومن ثم، مع اسـتمرار الانخراط في السياسـة يمكن أن يصل بعـض تلك الحركات إلى فهم أكثـر واقعية لحدود الفهم الأحادي للمبادئ الدينية.

في أي حال، كانت للممارسـات التي أشـرنا إليها نتائج جوهرية عدة على مسـار ثورة 25 يناير، لعل **أولهـا** أنه بعد مضي عامين على الثـورة لا تزال مصر من دون دسـتور. وهذه هـي نتيجة مسـار الانتخابـات أولًا الذي صاغـه ودافع عنه الإخوان والسـلفيون، بل هددوا من يعارضه. كمـا أن مصر لها رئيس يتمتع بسـلطات تفوق سـلطات مبارك التي ثار المصريون من أجـل تقليصها. ومن ثم فإن مستقبل الديمقراطية في مصر ما زال غامضًا بينما كان من الممكن لو أنه تم صوغ الدستور أولًا أن يكون المسار الديمقراطي مستقرًا.

مـن **ناحيـة ثانية**، تشـهد مصر حاليًـا نظامًـا سياسـيًا خليطًا من نظـام ولاية المرشـد في إيران ونظام مبارك، حيث إن صلة الرئيس بجماعة الإخوان وتبعيته لمرشـد الجماعـة تخلقـان ازدواجية فـي السـلطة، حيث يمارس أشـخاص من خارج السلطة أدوارًا غير رسمية لكنها مؤثِّرة. نتيجة تلك الضبابية تجدد النقاش الذي كان دائرًا في عهد مبارك عن السلطة غير الرسمية التي كان يمارسها جمال مبارك في النقاش في شـأن السـلطة غير الرسـمية التي يمارسـها المرشد ونائبه خيرت الشـاطر الذي هناك من يراه الحاكم الفعلـي، وأن الرئيس يتلقى تعليماته مـن مكتب الإرشـاد، وهناك من يقـول بوجود صراع مسـتتر بين محمد مرسـي والشاطر الذي يرى أن الرئيس يهمش دوره[121].

أدت تلك الممارسات إلى تصاعد الشقاق الطائفي في المجتمع المصري.

---

(121) رفعت السعيد في: **روز اليوسف**، 1/ 8/ 2012.

فبات الخطاب السلفي، وبالذات السلفي الجهادي الموجه إلى الأقباط خطابًا يتسم بالتطرف والتهديد. وزادت حالات الهجوم على الكنائس بل وتهجير الأقباط من مناطق متعددة بدعوى الفصل بين الطرفين[122]. وأدى ذلك إلى قلق شديد لدى الأقباط، وحصل تزايد في معدلات هجرتهم من مصر. وصرح جوزيف ملاك، مدير مركز الدراسات الإنمائية، في 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2012 أنه منذ ثورة يناير هاجر من مصر حوالى مليوني قبطي[123]. وهو رقم مبالغ فيه بالقطع، لكنه يكشف عن توجه عام نحو الهجرة. وبالطبع فإن من يهاجر في ظل تلك الظروف يتحول إلى قوة مضادة للوحدة الوطنية في الخارج، خصوصًا مع ما هو معروف عن نشاط عدد من «أقباط المهجر» ضد تلك الوحدة ودعوتهم إلى فصل الأقباط في دولة مستقلة. وهو أمر لا نستبعد أن تعمل القوى الغربية على تحقيقه إذا استمرت بعض التيارات الإسلامية على خطابها الراهن. وكون بعض الجماعات المسيحية جماعة مضادة باسم «الإخوان المسيحين» أسسها ميشيل فهمي وممدوح نخله، أعلنت الجماعة أنها ستسير على خطى جماعة الإخوان المسلمين من حيث إنها لن تسجل اسمها لدى الجهة الحكومية المسؤولة، وأن هدفها هو «التصدي لكل أشكال الفساد التي سوف تطلقها الحكومة الإسلامية المعينة بالقوة الجبرية ورصدها على مدار الأربع وعشرين ساعة ومقاومة كل أنواع التمييز ضد الأقباط في كل ربوع مصر». وفي سبيل ذلك ستعمل على دعم الكيان القبطي وإحياء اللغة القبطية[124].

في هذا الصدد يجب الإشارة إلى انتخاب بابا جديد للأقباط الأرثوذكس، البابا تاوضرس الثاني، وهو ينتمي إلى مدرسة البابا شنوده الثالث الذي اتسم عهده في سنواته الأولى بالصدام بين الكنيسة والدولة والإسلاميين. ويبدو من تصريحاته الأولى أنه سيتخذ موقفًا متشددًا من مسألة أسلمة المجتمع وبالذات من مسألة وضع الدستور من خلال منظور الإسلاميين، وهذا متغير جديد في

---

(122) راجع فهمي هويدي، «مخاوف الأقباط،» **الشروق**، 28/ 8/ 2012.

(123) http://www.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2012/october/9/5402885.aspx

(124) **اليوم السابع**، 5/ 7/ 2012.

المعادلـة يجب أخذه في الاعتبـار، إذ إنه ينطلق من منظور المواطنة والمسـاواة التامة بين المسلمين والمسيحيين.

بيـد أن ممارسـات التيارات الإسـلامية أدت إلـى نتيجة أخـرى، وهي اتجاه التيارات المدنية إلى التكتل السياسـي لمواجهة القوة التنظيميـة التعبوية للإخوان المسـلمين، خصوصًا مع التغير السـريع في تعهدات هؤلاء، كما سـبق أن أشرنا. وفي الوقـت الراهن تتبلور تكتلات سياسـية مدنية أبرزها «تحالف التيار الشـعبي المصري» الـذي يقوده حمديـن صباحي، و«تحالـف الأحزاب الناصريـة» بقيادة سـامح عاشور، و«تحالف قوى اليسـار» بقيادة عبد الغفار شـكر، و«تحالف الأمة المصرية» الذي يقوده عمرو موسى والسيد بدوي، و«حزب الدستور» الذي يقوده محمد البرادعي، و«التحالف الديمقراطي الثوري» المؤلف من الأحزاب اليسارية.

عاشرًا: مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية

هل يسـتمر صعود التيارات الإسـلامية في السياسـة المصريـة وبالذات في الهيمنة على المؤسستين التشـريعية والتنفيذية أم يتضاءل وزنها السياسي في المسـتقبل مع الانخراط في السياسة والسـلطة؟ وهل تتحول تلك التيارات إلى تبنّي خطاب سياسي أكثر توافقية؟ أم تستمر في الخطاب «التمكيني» الراهن؟

في الإجابة عن السؤال **الأول** يرى الشيخ القرضاوي أن التيارات الإسلامية سـتظل فـي حالـة صعـود لحقبة زمنيـة طويلـة. وأكـد ذلك بقولـه: «هـذا زمان الإسـلاميين والليبراليـيـن، العلمانيـون أخذوا زمانهـم»[125]. كمـا يقول صفوت حجازي: «إن الإخوان المسـلمين سـيكونون سـادة العالم. ولن نتخلى عن هذا المبـدأ»[126]. كمـا توقع عصام العريـان أن يسـتمر الإخوان في حصـد المقاعد الأكثـر فـي البرلمان، يليهم حـزب النور، ثـم الوفد والدسـتور والكرامـة»[127].

(125) انظر تصريحاته في: **الشروق**، 7/ 9/ 2011.

(126) تصريحاتـه فـي 14 آب/ أغسـطس 2012 فـي: http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/august/14/5259310.aspx

(127) **الشروق**، 20/ 9/ 2012.

وسبق أن أشرنا إلى رأي الرئيس السابق لحزب الجبهة الوطنية، أسامة حرب، الذي يؤكد أن الثورة المصرية اقترنت «بسيادة قوى الإسلام السياسي والتي كان لها ثقل نسبي أكبر بكثير من القوى الأخرى في حقبة ما بعد ثورات الربيع العربي، ويرجح أن يستمر هذا الوضع لفترة غير قصيرة نسبيًا. أما عبد المنعم أبو الفتوح فيرى «أن الأحزاب الدينية كلها لن تحصل على أكثر من 25 في المئة من مقاعد البرلمان»[128]. وفي الاتجاه ذاته يرى عبد الحليم قنديل أن «الإخوان لن يستمروا في الحكم أكثر من خمس سنوات. فقد تحولوا إلى قوة اقتصادية هائلة ذات نزعات تجارية، ولديهم عشرات الآلاف من المتفرغين الذين يتقاضون مرتبات شهرية، ومن يدفع يتحكم، وكلها أمور يدركها الشعب وتعجّل بسقوطهم»[129].

كما سبق أن أشرنا إلى رأي حمدين صباحي وسامح عاشور القائل إن التيارات الإسلامية لا تشكّل أغلبية ولن تحصل عليها في الانتخابات المقبلة. بطبيعة الحال فإن الآراء السابقة هي لقادة سياسيين منخرطين في المعارك السياسية في مصر وربما كانت آراؤهم جزءًا من الهجوم على الخصوم السياسيين. لكن في كل الحالات، نُرجّح في ضوء ما سبق أن ما كسبته هذه التيارات في الانتخابات البرلمانية والرئاسية يمثّل ذروة قدرتها على الإنجاز السياسي في ظل تفتت القوى المدنية، وأنها في الجولات التالية سيكون عليها أن تبرر هذا الأداء وأن تشرح الإنجازات التي حققتها في ضوء حقيقة تراجع الأوضاع الاقتصادية في البلاد وعدم تنفيذ التعهدات الانتخابية، كما أن الصعود السياسي للصوفيين المتحالفين مع التيار المدني بمسلميه وأقباطه سيؤثّر في فرصها في الحصول على الأغلبية وربما الاحتفاظ بالرئاسة. وفي كل الحالات فإنه يتعين الانتظار لجولات أخرى للتنافس الانتخابي العادل كي نحكم نهائيًا على ظاهرة الصعود السياسي للإسلاميين.

في الإجابة عن السؤال الثاني ينبغي ألا نضع التيارات الإسلامية كلها في

(128) **الشروق**، 20/ 9/ 2012.

(129) تصريحات قنديل في: **فيتو**، 28/ 9/ 2012.

سـلة واحدة، فهي كمـا رأينا متفاوتـة في الأفكار والسياسـات. كذلـك يمارس بعضها السـلطة واختبرها بالفعل، وهم الإخوان، وبعضها الآخر خارج السـلطة ويمـارس المعارضـة، وهـم الصوفيـون والسـلفيون والجهاديون. في مـا يتعلق بجماعة الإخـوان، هناك اتجاه يرى أن جماعة الإخـوان يصدق عليها ما يصدق علـى الجماعـات الأيديولوجيـة عندمـا تمـارس السـلطة، إذ إنها سـتضطر إلى تعديل فكرها فـي ضوء حقائق السـلطة. وهناك مـن يـرى أن الجماعة حافظت علـى تماسـكها لوجودها فـي المعارضـة أو تحـت الأرض. لكن مع ممارسـة السـلطة، فإنها ستواجه مشـكلات الحكم، ومن ثم سـتضطر إلى تعديل خطابها وسياساتها. كما أنه في ظل السلطة ستظهر الانشـقاقات داخل الجماعة بين من هم في السلطة ومن هم خارجها[130].

يقول آخرون إن مصر سـتقوم بـ «بقرطة الإخوان». فمصر لديها مؤسسات بيروقراطيـة جامدة وبطيئة وتعمل بشـكل هرمي، وهي سـمات تتفـق مع تنظيم جماعـة الإخـوان وفكرها. وبالتالـي فإن اللقـاء بين كـوادر الإخـوان والكوادر البيروقراطية في الدولة سـيكون سـهلًا وميسـورًا. لكـن الغلبة سـتكون لكوادر الدولة لنقص خبرة الإخوان في إدارة مؤسسـات الدولة ونقص خبرتهم في كثير مـن التخصصـات ولقـدرة البيروقراطييـن والتكنوقراطيين على التلـون الفكري والسياسي ومشـايعة الغالب. ويضيف هؤلاء أن غلبة كوادر الدولة البيروقراطية سـتؤدي إلى انتقال أمـراض البيروقراطية كلها إلـى الأداء العام، ومـن ثم تباطؤ عمليات الإصـلاح أو إخفاقهـا، وبالتالي بقرطة الإخوان أنفسـهم، خصوصًا أن لديهم الاستعداد[131]. هذا بينما يتوقع آخرون إخفاق جماعة الإخوان وحدوث ثورة ثانية ضدهم بسبب ممارساتهم[132].

من المؤكد أن شعبية الإخوان سترتبط بقدرتهم على الإنجاز. ووعد عصام

---

(130) خليل العناني، «الصعود الخادع للإسلاميين،» **الوفد**، 23/ 12/ 2011، «7 Popular Myths about the Revolution,» www.sand monkey.og

(131) محمد شومان، «الدولة «تبقرط» الإخوان،» **الوطن** (القاهرة)، 18/ 8/ 2012.

(132) علي الشرنوبي، «العصيان المدني قادم،» **النهار**، 19/ 9/ 2011.

العريان المصريين بأن يتوقعوا «أنهارًا من العسل» بفضل أداء الإخوان[133]. وهو أمر يدخل في باب الخيال أكثر منه في باب الواقع، إذ ليس هناك مؤشرات تدل عليه. فإذا استطاعت الجماعة أن تقدم أنهار العسل، فإنها ستدعم مكانها في الحكم. وإذا لم تستطع، فإنه سيكون عليها أن تخضع للمساءلة والحساب في الانتخابات التالية.

خاتمة

من المؤكد أن مصر تمر بمرحلة صعبة منذ 25 كانون الثاني/ يناير 2011 لم يتوقعها أي من الشباب الذين قاموا بالثورة وخططوا لها. فهؤلاء الشباب فتحوا الطريق لغيرهم كي يحصد النتائج، وهذا خلق شعورًا بالإحباط العام خصوصًا مع تفاهم بعض التيارات الإسلامية مع المجلس العسكري لقمع هؤلاء الشباب ونقل السلطة إلى غيرهم عن طريق تكتيكات سياسية متنوعة، ما دعا البرادعي، وهو يتحمل نصيبًا كبيرًا من المسؤولية لفشله في الاستمرار في بناء أسس الثور، بعد أن ساهم في إطلاق شرارتها الأولى، إلى أن يقول إن مصر قد انتقلت من فوضى إلى فوضى أكبر[134]، أو دعا علي السلمي إلى القول إن مصر تعيش خريف الديمقراطية[135]. ومن المؤكد أن أداء بعض التيارات الإسلامية مسؤول عن الوصول إلى تلك الحالة. فالمعضلة الكبرى للتيارات الإسلامية هي عدم توافر الخبرة اللازمة للعمل بأمور الحكم، حيث قفزت تلك التيارات بشكل مفاجئ من «تطليق» السياسة، أو الاعتقال، أو المعارضة، إلى مقاعد البرلمان وسدة السلطة السياسية. جاءت تلك التيارات إلى الحكومة والبرلمان وهي مسلحة بأفكارها الأيديولوجية التي حاولت أن تؤكد اشتقاقها من الدين.

إن رفع الشعارات الأيديولوجية أمر يختلف عن العمل من داخل الجهاز التشريعي والتنفيذي للدولة. ومن ثم، فإن مستقبل تلك التيارات مرهون

(133) «العريان للمصريين، انتظروا أنهار عسل الجماعة».

(134) **الشروق**، 3/ 9/ 2012.

(135) **المصري اليوم**، 28/ 8/ 2012.

بمـدى قدرتها على تقديم خطاب توافقي عام يضعها في قلب العملية السياسـية الديمقراطيـة من خلال التخلي عن ادعاء امتلاك الدين والتعبير عنه، ومن خلال الإدارة الرشيدة لخلافاتها مع القوى الأخرى وخلافاتها الداخلية التي بدأت في الظهور على السطح، كما حدث في حالة الإخوان وحزب النور.

من المؤكد أن التيارات الإسلامية لا تتحمل وحدها مسؤولية الإخفاق الذي انتهت إليه ثورة 25 يناير، حتى الوقـت الراهن على الأقل. فكل التيارات تتحمل نصيبها من المسـؤولية، كما سـبق وقلنا في بداية هذه الدراسـة. ومـن ثم يبدو أن المخرج الأساس من المأزق الراهن هو المصالحة الوطنية بين التيارات المصرية كلهـا، باعتبارهـا طريقًا لخـروج مصر مـن أزمتها الحاليـة، بمعنى تـرك الإخوان يمارسـون الحكم لفترة من الزمن ثـم تقويم أدائهم، وامتناع الإخوان عن السـعي إلى الانفراد بالسـلطة. والشـرط الأسـاس لتلـك المصالحـة هو اسـتمرار مراقبة التيارات السياسـية كلهـا لأداء الإخوان ونقـده وتقويمه، الأمر الـذي لا يرتاح له الإخـوان، إذ إن دعوتهم تدور حاليًا حول انصراف المصريـين إلى أعمالهم[136]، أو «الاصطفـاف» خلف الرئيـس، أي الانصراف عن الاهتمام بالسياسـة كما كان الحزب الوطني يدعو المصريين قبل الثورة، وهي دعوة لا تبشر خيرًا. وفي الوقت ذاته، يجب أن تدرك التيارات السـلفية أن حل معضلة مصـر في الوقت الراهن لا يكـون بالإصرار على تطبيـق رؤاها الخاصة التـي لا تتفق مع أولويـات المجتمع المصـري في الوقـت الراهن، وبالذات في ما يتعلق بسـعيها إلـى تطبيق «أحكام» الشـريعة، على الرغم من علمها بتباين تفسيرات الفقهاء لتلك الأحكام، وتحديدًا في ما يتعلق بالسياسة. وأن نجاح التيارات الصوفية في تكوين جبهة سياسية فاعلة يُحدث توازنًا في الدور الذي تقوم به التيارات السلفية والسلفية الجهادية.

الحق أن مصر تمر بمرحلة مفصلية في تاريخها، فإما أن تنزلق إلى الصراع الديني والتقسـيم الطائفي الذي سـيؤدي بدوره إلى الانهيار والتقسـيم السياسي كما حدث في السـودان، أو تتقدم في طريق بناء نمـوذج تنموي تكاملي توافقي

(136) راجع تصريحات مرسي في: http://www.ahram.org.eg/The-First/News/173833.aspx

كمـا حدث فـي ماليزيا. تدل المؤشـرات التـي عرضناها إلى أن المشـهد الأول هو الذي يتخلق أمامنا، إذ إن جزءًا لا يسـتهان به من التيارات الإسـلامية يُغلب منظور الأمة والشـريعة على منظور الوطن والمواطنة مـن دون إدراك منه أنه إذا ضـاع الوطن لن تنهض الأمـة ولن تطبّق الشـريعة، وأن ذلك سـيعمل لمصلحة العـدو الصهيوني. كما أن جزءًا لا يسـتهان بـه من تلك التيـارات غير قادر على التمييز بين المكسـب في المدى القصير والخسـارة في المـدى البعيد. فما يُعد مكسـبًا الآن قد يتضح في ما بعد أنه خسارة محققة. المدهش أن هذا العجز عن الحسـاب السياسي الاسـتراتيجي تكرر في تاريخ الحركات الإسلامية في القرن العشـرين، (الجهاد ضد السـوفيات في أفغانسـتان، والعمل على تطبيق الشريعة في السودان وغيرها) لكن القليل منها هو الذي فهم الدرس وتعلّم منه.

المراجع

كتب

الثورة المصريـة: الدوافـع والاتجاهات والتحديـات. الدوحة؛ بيـروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

دليـل الحـركات الإسـلامية فـي العالـم. القاهـرة: مركـز الدراسـات السياسـية والاستراتيجية بالأهرام، 2006.

ربيع، عمرو هاشم (محرر). **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2012.

القديمـي، نـواف. الإسـلاميون وربيـع الثـورات: الممارسـة المنتجـة للأفكار. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

دوريات

أبو اللـوز، عبد الحكيم. «السـلفية التقليدية والسـلفية الجهاديـة.» **الديمقراطية**: العدد 38، نيسان/ أبريل 2010.

بـدوي، أحمـد موسـى. «السـلفية المصريـة المعاصـرة: محاولـة للتمييـز.» **الديمقراطية**: العدد 38، نيسان/ أبريل 2010.

سلامة، حســن. «السـلفيون في مصر... معضلة أم حل؟» **الديمقراطية**: نيسان/ أبريل 2010.

رسائل جامعية

غانم، إبراهيم البيومي. «الفكر السياسـي للإمام حسـن البنا.» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990).

الفصل الحادي عشر

الإسلاميون في تونس
وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة
قراءة في تجربة حركة النهضة

أنور الجمعاوي

«إن مهمة الثوار لا تنتهي بإسقاط النظام الدكتاتوري، بل تبدأ بعد ذلك مهمة أصعب هي إقامة الدولة الديمقراطية الجديدة».

عزمي بشارة

مقدمة

تُعتبر مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية بعد الثورة مرحلة دقيقة في تاريخ دول الربيع العربي اليوم، فالتأسيس لعصر سياسي جديد يقطع مع نظام الدولة الشمولية، ويعيد الاعتبار للمواطن بوصفه كائنًا حرًا، فاعلًا في بناء المجتمع المدني، أمر ليس بالهين في دول عاشت شعوبها عقودًا تحت حكم الحزب الواحد، وتحت هيمنة الرئيس أو الزعيم أو العقيد الذي يختزل السلطات كلها، ويجمع الصلاحيات كلها ويتعالى عن النقد والمحاورة.

من ثمة فإن الانتقال من الأحادية إلى التعددية، ومن القمع إلى الحرية

حـدث تاريخي، يؤدي غالبًا إلى ظهـور قوى جديدة وفاعلين سياسـيين تنتجهم صناديق الاقتراع، ويُفترَض فيهم العمل على تلبية انتظارات الناس، وفي مقدمها توقهم إلى العدالة الاجتماعية والحريات العامة والخاصة، وتوقهم إلى السـلام الأهلـي والرفـاه الاقتصـادي والعيش الكريـم، وتلـك مطامح يقتضـي تحقيقها توافر إرادة سياسية حريصة على التغيير، وإجماع وطني على ضرورة الإصلاح، ومحيط إقليمي يساعد في التحول نحو الديمقراطية.

شـهدت تونس في عقـب ثـورة 17 كانـون الأول/ ديسـمبر 2010 - 14 جانفي (كانـون الثاني/ ينايـر) 2011 فترة انتقالية صعبة جلاها شـيوع الشـعور بالخـوف من المسـتقبل لـدى أغلـب المحكومين، وانتشـار حالة مـن اللايقين لدى النـاس الذين هالهـم الفراغ الذي خلفتـه الدكتاتورية، وعزز ذلك الشـعور بالارتباك تراجُـع الأداء الاقتصادي للبلاد وانخفاض نسـبة النمو (2.2 - تحت الصفـر)، وتصاعـد موجـات الاحتجـاج المنظـم أو الفوضـوي علـى أسـاس خلفيات مطلبية متعددة متعلقة بالتنمية والتشـغيل وتوسـع مجـالات الحرية في بدايـة المرحلـة الانتقالية، فتعاقبـت على البلاد ثـلاث حكومـات انتقالية خلال سـنة واحدة (حكومة محمـد الغنوشـي/ حكومة الباجي قائد السبسـي/ حكومة الائتـلاف الحاكم حاليًـا). وكان انتخـاب أعضـاء المجلس التأسيسـي يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 اسـتحقاقًا تاريخيًا معتبرًا، جسّد أول مرة في تاريخ البلاد الحديث بدايات الانتقال الفعلي نحو الديمقراطية، إذ مارس الشعب حقه فـي اختيار ممثليه فـي كنف النزاهة والحرية والمسـؤولية، واعتلى الإسـلاميون ممثلين في حركة النهضة أول مرة سدة الحكم لفوزهم بأغلبية المقاعد (89 من مجموع 217 مقعدًا)، وانصرفوا إلى تشـكيل حكومـة ائتلافية جمعت علمانيين وإسلاميين أول مرة في تونس في تحالف سياسي سيادي واحد.

مع أن فـوز النهضة بالأغلبية أشـاع حالة مـن الارتياح لـدى أتباعها ولدى عـدد مـن الملاحظيـن الذين اعتبـروا ذلـك بداية عهـد التـداول على السـلطة، وتحكيم إرادة الشـعب لتشـكيل مؤسسـات الدولـة، وعدوا فـوز النهضة فرصة

لاختبارها والتثبت من مدى اعتدالها[1]، فيما رأى آخرون في صعود الإسلاميين إلى مواقع القرار خطرًا على الجمهورية وتهديدًا للمكاسب الحداثية لتونس (حرية المرأة ومجلة الأحوال الشخصية والتعددية الثقافية...)، وأنذروا بأن النهضة ستسعى إلى أسلمة المجتمع بالقوة، وإلى إعادة إنتاج الدكتاتورية في لبوس ديني، موظفة الديمقراطية للانقلاب على الديمقراطية. وشكك فريق آخر في قدرة الحركة على رفع التحديات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تواجه تونس اليوم.

نرمي في هذه الدراسة بحث مدى معقولية الخوف من حركة النهضة الإسلامية من ناحية، ومدى قدرتها على الاستجابة لمقتضيات الانتقال من حزب معارض، مُقصى على مدى عقود إلى حزب حاكم، ونركز النظر أساسًا على تجلية أهم التحديات التي تواجهها هذه الحركة في بناء معالم الدولة الجديدة بعد الثورة، وصنّفنا التحديات صنفين: تحديات ذاتية وتحديات موضوعية. تتعلق **الأولى** بمشكلات إعادة بناء حركة النهضة لنفسها تنظيريًا وتنظيميًا حتى تستجيب لمستلزمات الاجتماع الديمقراطي بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011. وتتعلق **الثانية** بتبين أهم التحديات السياسية والاقتصادية التي تواجه الحركة والائتلاف الحاكم معها في إدارة تجربة الحكم. رأينا التركيز على الجانب السياسي لأنه قوام إدارة الشأن العام، وبحسن تنظيمه يتسنى إقرار الاستقرار ويتيسر تسيير البلد، أما الاقتصاد فعصب الحياة وأصل المعاش وفي تأمينه ضمان لكفاية الناس وتحقيق لمطلبهم الرئيس في ضمان العيش الكريم.

اخترنا الاشتغال على النهضة دون غيرها من الإسلاميين لأنها أول حزب إسلامي مارس العمل السياسي في السر والعلن معارضًا، ووصل الحكم، ولأن أدبياتها قبل الثورة وبعدها متوافرة، ما مكننا من مراجعتها وقراءتها وتمثل تصوراتها للحكم تنظيرًا وتطبيقًا.

---

(1) Stefano Maria Torelli, «The «AKP Mode» and Tunisia's al-Nahda: From Convergence to Competition?» Paper Presented at: *Revolution and Revolt: Understanding the Forms and Causes of Change*, BRISMES Annual Conference, London School of Economics and Political Science, 26 - 28 March 2012, Available at: http://brismes2012.files.wordpress.com/2012/02/stefano-torelli-the-akp-model-and-tunisias-al-nahda-from-convergence-to-competition.pdf

اخترنا هذا الموضوع أيضًا لأنه موضوع راهني يتعلق بتبين واقع الممارسة السياسية لحزب إسلامي حاكم في تونس في مرحلة الانتقال الديمقراطي، والوعي بآليات إدارته الشأن العام، وهو مشغل لم يلقَ بعدُ حظه من المقاربة الموضوعية، فأغلب الدراسات الواردة في المجال واقعة تحت طائلة التمجيد للحركة، أو التحامل عليها على أساس خلفيات أيديولوجية وحزبية قبلية.

نحاول مقاربة هذا المشغل في منأى من الأحكام المسبقة، منطلقين من بيانات الحركة وكتاباتها، ومن منجَزها السياسي العملي في إدارة الحكم، لنخلص من ذلك إلى جملة من النتائج التي تبقى نسبية على أهميتها.

- ما المراد بالانتقال الديمقراطي والدولة الجديدة على جهة التفصيل؟

- ما أهم التحديات الذاتية والموضوعية والسياسية والاقتصادية التي تواجه النهضة وشركاءها في بناء الدولة المدنية المنشودة؟

- إلى أي مدى كانت النهضة موفقة في إدارة دفة الحكم في المرحلة الانتقالية؟

هذه الأسئلة وغيرها ستوجه بحثنا في هذه الدراسة.

أولًا: في الانتقال الديمقراطي والدولة الجديدة

تؤسس عملية الانتقال الديمقراطي لبداية عهد جديد في تاريخ المجتمعات، فهي مرحلة قطع عملي وتصوري مع أركان نظام سياسي سابق ثبت للمواطنين فشله في تأمين حياة جمعية مستقرة، مترفهة، تتوافر فيها الحقوق، وتُوزع فيها الواجبات والثروات بطريقة عادلة، فانخرام النظام الدكتاتوري في دول الربيع العربي، وانخراط المشرفين عليه في دوامات الفساد المالي والإداري وفي مسارات الاستبداد المقنن وغير المقنن ساهم في قيام ثورات شعبية قوضت الحكم الفردي أو الأسري السائد، وشرّعت قيام واقع

سياسي جديد يعيد للمواطن دوره في صوغ القرار وفي بناء مؤسسات الدولة[2].

أثبتت الدراسات التي أجرتها مكاتب الأمم المتحدة[3] وأهل الاختصاص من المشتغلين ببحث التحول الديمقراطي في البلدان التي شهدت حالات حراك احتجاجي أو عمل ثوري من قبيل جنوب أفريقيا والأرجنتين وشيلي أن لمرحلة الانتقال الديمقراطي سمات تتكرر من بلد إلى آخر، أهمها:

- بطء عملية الانتقال نحو الديمقراطية بسبب بيروقراطية الإدارة التقليدية، واستمرار أجهزة النظام السابق في الهيمنة على دواليب الدولة.

- تزايد نسق المطالب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

- الإحساس بالشك تجاه الحكم الجديد والخوف من المستقبل لدى أغلب المواطنين.

- صعوبة تفكيك شبكات الفساد.

- طول مدة التحول نحو الديمقراطية في بلدان لم تَعتَد ممارسة آليات الحكم الديمقراطي.

ينتظر المواطنون في دول الانتقال الديمقراطي تحقيق مطالب عدة في مقدمها تركيز أسس دولة مدنية ديمقراطية جديدة، ذات مؤسسات فاعلة، عادلة وشفافة، فالدولة المدنية المنشودة يفترض أن تحقق مطامح عدة لعل أهمها:

- استعادة الاستقرار الأمني والسلم الاجتماعي.

---

(2) عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(3) راجع: **تقرير المنتدى الدولي حول مسارات التحول الديمقراطي**، برنامج الأمم المتحدة الإنساني، 5- 6 حزيران/ يونيو 2011، وتقرير **منتدى المجتمع المدني العربي: الحراك الجديد ومسار النهضة العربية**، الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، القاهرة، 9- 10 نيسان/ أبريل 2011.

- تحقيق الحد الأدنى من الرفاه الاقتصادي.

- إقامة أسس العدالة الانتقالية.

- ضمان الحريات العامة والخاصة.

- صوغ دستور تعاقدي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويحدد صلاحيات هياكل الدولة ومسؤوليها، ويضبط كيفيات تشكيل مؤسساتها.

- إقامة دولة القانون والمؤسسات.

- بلورة نظام حكم ديمقراطي.

- توزيع الثروة بطريقة عادلة وضمان تكافؤ الفرص.

- تفعيل دور المجتمع المدني في التنوير والتحديث وصنع القرار.

وعدت حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية التي اعتلت سدة الحكم في تونس بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 بتحقيق مطالب عدة عند إدارتها الحكم في المرحلة الانتقالية، من ذلك:

- «تجنب الانفراد بالقرار وتسويد العقلية التوافقية.

- الجمع بين مبدأ المحاسبة والعدالة الانتقالية وروح التصالح.

- السعي إلى تشكيل حكومة وحدة وطنية.

- إجراء انتخابات ديمقراطية وصوغ الدستور.

- معالجة آثار مظالم العهد السابق وتفعيل العفو التشريعي العام»[4].

إلى أي مدى أوفت الحركة بعهودها؟

---

(4) برنامج حركة النهضة الانتخابي، أيلول/ سبتمبر 2011، ص 14.

ثانيًا: حركة النهضة... لمحة تاريخية

1 - النهضة قبل ثورة 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011

ظهرت حركة النهضة[5] في بداياتها الأولى في شكل جماعة دعوية تسمت بالجماعة الإسلامية (1959 - 1979)، أسسها راشد الغنوشي (أستاذ فلسفة) وعبد الفتاح مورو (محامٍ) مع عدد من الشباب المتدين، المتأثر بجماعة «الدعوة والتبليغ» التي نهجوا نهجها في الدعوة إلى اتباع السلف الصالح وإحياء سنّة النبي.

كان أتباع الجماعة الإسلامية ينهلون أفكارهم من مصنفات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي، وكان عملهم الدعوي ردة فعل على احتذاء النظام الحاكم بنموذج التحديث على الطريقة الغربية مع تحييده المؤسسة الدينية وتحجيمه دورها في صوغ المشهد الثقافي والمجتمعي بالبلاد، فرأت الجماعة العمل على إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية لتونس ومواجهة تيار العلمنة البورقيبية وصعود الثقافة الفرانكفونية وامتداد اليسار الشيوعي نقيضًا للطرح الليبرالي.

دفعت حركة الاحتجاج الشعبي على نظام بورقيبة في عام 1978 بزعامة اتحاد الشغل، وانتصار الثورة الإسلامية في إيران على نظام الشاه في عام 1979، وأحداث قفصة في عام 1980 الجماعة الإسلامية إلى مراجعة مقولاتها الدعوية، وتطوير منظومتها الأيديولوجية لتصبح منفتحة على الهمّ الاجتماعي والاقتصادي والعمالي، منخرطة في نسيج الحياة السياسية استجابة لتطلّعات الناس وشوقهم إلى بديل حزبي معارض يتحدى هيمنة التيار البورقيبي الدستوري وانفراده بالسلطة على مدى عقود بعد الاستقلال.

---

(5) في سيرة حركة النهضة، راجع: راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، والمبروك عبشة، **الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931 و1991: مع مقارنة بين حركة النهضة التونسية والجبهة الإسلامية للإنقاذ** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012)، ص 330- 354.

وجـدت الجماعـة تشـريع بورقيبـة للتعددية الحزبيـة (1981)، وحماسـة محمد مزالي لذلك فرصـة ملائمة للإعلان عن تأليفها حزبًا سياسـيًا ذا مرجعية إسـلامية تَسـمى أول مـرة (06/ 06/ 1981) بـ«حركـة الاتجـاه الإسـلامي»، وعبـرت في بيانهـا التأسـيس عن رغبتهـا في العمـل القانونـي باعتبارهـا فاعلًا سياسـيًا مدنيًـا، يؤمـن بالتعدديـة ويعتـرف بالآخـر ويقر التـداول على السـلطة بالطرائق السـلمية، ويستمد برنامجه السياسـي من المرجعية الإسلامية، ويسعى إلـى إقامة دولـة عادلة، منغرسـة فـي موروثها العربـي الإسـلامي، منفتحة على دول الجوار العربي والمتوسـطي[6]. دخلت الحركة فـي حوار مع أبرز مكونات الطيف السياسـي بداية الثمانينيـات، خصوصًا حركة الديمقراطيين الاشـتراكيين والحـزب الديمقراطـي التقدمـي بزعامة أحمد نجيب الشـابي وعـدد من وجوه التيار اليساري. غير أن الحزب الاشـتراكي الدستوري الحاكم لم يرضَ للحركة الوليدة الاسـتمرار في العمل العلنـي، وعمد إلى تأليب الحبيـب بورقيبة عليها، فأمـر بملاحقة قادتها واعتقال زعاماتها، ومحاصـرة أنصارها فزج بالمئات منهم في المعتقلات، وحكم على زعيمها راشد الغنوشي بالإعدام.

بعد الانقـلاب الأبيض الـذي قام به زيـن العابديـن بن علي علـى بورقيبة فـي 7/ 11/ 1987 أُفـرِجَ عن قيادات حركـة الاتجاه الإسـلامي، ودخل النظام الحاكـم في حوار مـع الحركـة لاحتوائها، فأشـركت في صوغ الميثـاق الوطني الـذي وافقت عليـه مع عدد مـن الأحـزاب الوطنية المعتـرف بها، واسـتجابت لدعوة السـلطة بتغيير اسـمها حتى لا تبدو في موقع من يحتكر تمثيل الإسـلام، فتسـمت باسـم جديد هـو «حركـة النهضة». شـاركت الحركـة فـي الانتخابات التشريعية في عام 1989 في صورة قائمات مستقلة وحصلت على 13 في المئة من الأصوات، ما أثار حفيظة الحزب الحاكم الذي استشـعر اتسـاع شعبيتها في صفوف الطبقة الوسـطى والطلبة، فعمد إلى التضييق عليها بداية من عام 1991 ما أدى إلـى مصادمات بيـن الأجهزة الأمنية وأتبـاع الحركة. وأفضـى ذلك إلى

(6) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، تونس في 6 حزيران/ يونيو 1981،» في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 11- 15.

شـن نظام بن علي حملة شـعواء على حركة النهضة، وزج بـالآلاف من أتباعها في السـجون، في حيـن اتخذ آخرون المهجـر قِبلة لهم، فظلـت الجماعة تعاني ويـلات الملاحقـات الأمنيـة على مـدى عقديـن ونيف مـن الزمن، واسـتمرت حملـة اسـتئصالها علـى امتـداد عقـد التسـعينيات، وتـوزع أتباعهـا بين الأسـر والمنفـى، ما حدّ مـن حضورها فـي الداخل التونسـي فـي حين ظلـت الحركة محافظـة على طابعهـا المطلبي ونهجهـا النضالي في الخارج، داعيـة في المنابر الحقوقيـة والإعلامية إلى رفـع المظلمة عنها وإلى إطـلاق الحريات في تونس، وبناء مجتمع مدني تعـددي مراوحة بين المطالبة بمصالحـة وطنية والدعوة إلى الانتفاض على الدكتاتورية.

طـورت الحركة في حقبة المنفى مقولاتها السياسـية، وركـزت على أهمية تأسيس دولة ديمقراطية عادلة، تتسع لجميع التونسيين، ودخلت في عام 2005 في حـوار مع أطراف رئيسـة فـي المعارضـة التونسـية، فكت به الحصـار الذي فرضه عليها النظام على امتداد سـنين طويلة. وقامت ببلورة ما يُسمى بوثيقة 18 تشرين الأول/ أكتوبر[7] التي اتفقت فيها مع عدد من الأحزاب العلمانية (الحزب الديمقراطي التقدمي وحزب العمال الشـيوعي التونسي) على جملة من اللوائح المتعلقة بالحريات والمسـاواة بين المرأة والرجل وتداول السلطة، ما مكنها من العودة لأداء دور مهم في المشـهد السياسـي التونسـي المعاصـر، أكده حرصها على كشف عثرات النظام وإخفاقه في مقايضة الحرية بالأمن وسقوطه في مطب انتهاك حقوق التونسـيين على جهة الإطـلاق، وتماديه في سياسـة إقصاء الآخر ونهج نشـر الفسـاد بأشـكاله المختلفة. ما أدى إلى انتفاض التونسـيين على آلة الاستبداد وفرار بن علي وعصابته من البلد في 14/ 1/ 2011.

تميزت هذه المرحلة من تاريخ الحركة بثلاث سمات بارزة:

- **الأولى**: انتقال الحركة من جماعة دعوية إلى حزب سياسي.

(7) نجيب الشـابي، «العلاقة بين العلمانيين والإسـلاميين، تجربة 18 أكتوبر في تونس،» **الآداب**، 11/ 12/ 2010.

- **الثانيـة**: دخـول الحركة فـي مواجهة مباشـرة مع الآلـة القمعيـة للدولة الحاكمة في عهدي بورقيبة وبن علي، ما سـاهم في انحسار وجودها العلني في الساحة التونسية، واضطرها إلى العمل السري وتحويل نشاطها إلى المهجر.

- **الثالثـة**: سـاهمت حقبة النفـي والإقصـاء في تطويـر الحركـة مقولاتها السياسـية (موقفها من الحريات ومن المرأة والتداول على السلطة...)، ما أهلها لأداء دور فاعل في المشـهد السياسـي التونسـي بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011.

2 - النهضة بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011

مثّـل انتصار الشـعب فـي 14 جانفـي (كانـون الثاني/ ينايـر) 2011 على جلاديـه، نقطـة تحـول تاريخي مهـم فـي تاريـخ تونـس، إذ امتلـك المواطنون مصيرهم، وفتحوا الباب لطلب الحرية في العالم العربي، وعاد الاعتبار لحقوق الإنسـان في الداخل التونسي، وأفادت حركة النهضة من عصر الثورة، فخرجت من طور السرية إلى طور العمل العلني، وعاد جل كوادرها إلى البلاد، وتحصلت على تأشـيرة العمل القانوني في 1 آذار/ مـارس 2011، وأصدرت الحركة بيانًا في هذا الخصـوص جاء فيـه أنها «تجدد تمسـكها بمبادئهـا المعلنـة واحترامها للتنوع والحق في الاختلاف ورفضها للوصاية على الإسـلام وتمسـكها بالعمل المشـترك على قاعـدة النضال من أجـل تحقيق الانتقـال الديمقراطي وتجسـيد مبادئ الثورة وتحقيق مطالبها»[8].

بذلـك خرجت الحركة من طـور المغالبـة والمواجهة إلى طور المشـاركة في صوغ المشـهد السياسـي لتونس الثورة، وبدت النهضة حريصة على احترام حالة التنوع الثقافي والأيديولوجي الذي يسـم الاجتماع التونسي، مؤكدة أنها لا تنصّب نفسها في موقع الوصي على الإسلام أو الناطق باسمه[9]، فأرسلت بذلك رسـائل إيجابيـة إلى مكوّنـات المجتمـع المدنـي وانخرطت في مسـار التنافس

(8) بيان صادر عن حركة النهضة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2012 بتوقيع راشد الغنوشي.

(9) بيان صادر عن حركة النهضة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2012 بتوقيع راشد الغنوشي.

النزيه على السلطة. وبدت الحركة على جانب كبير من الانتظام، واستعادت قدرتها على التشكل والاستقطاب في وقت قياسي، وبعثت لها مراكز وفروعًا في مختلف المناطق والمحافظات، ولمت شتات قواعدها في الداخل والخارج والتفت حول مناضليها، وفعلت عملها الخيري وجهدها الجمعياتي في الجهات المحرومة، واقتربت من الطبقات الوسطى والمستضعفة، وصاغت استراتيجية ذكية[10] في استتباع الناس بصوغها برنامجًا انتخابيًا واعدًا في خلال الحملة الانتخابية للتسابق على التمثيل في المجلس التأسيسي في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2012، فبلورت برنامجًا شاملًا وطموحًا في 364 نقطة تعلقت بهموم التونسي وأحلامه وكيفيات تحقيق طموحاته في مجالات الرقي الاجتماعي والرفاه الاقتصادي والعدالة الانتقالية والتعدد السياسي. كما رفضت الحركة في عقب الثورة الانخراط في موجات الاستقطاب الثنائي العلماني/ الإسلامي، ورفضت الدخول في صراع على هوية تونس أو الانشغال بالرد على التهم التي يوجهها إليها خصومها من اليمين واليسار مركزة على كسب معركة التنافس البرامجي.

أثمرت تلك الاستراتيجية الذكية في ضبط النفس وفي إتقان مهارات التباري السياسي فوزًا كاسحًا للحركة في أول انتخابات ديمقراطية يشهدها المجتمع التونسي، إذ فازت بـ 89 مقعدًا من مجموع 217 مقعدًا في المجلس التأسيسي، متقدمة على القوائم كلها بحصولها على نسبة 41.47 في المئة من مجموع النواب الممثلين للشعب في المجلس الجديد، وذلك في انتخابات شهد المراقبون في الداخل والخارج بنزاهتها، وشارك فيها 4 ملايين و94 ألفًا و657 ناخبًا من مجموع 7 ملايين و569 ألفًا و824 ناخبًا ممن يحق لهم التصويت، وبذلك قدرت نسبة المشاركة بـ 54.1 في المئة. نتيجة ذلك تولت حركة النهضة، باعتبارها حزب الأغلبية، تشكيل أول حكومة ائتلافية وطنية في تاريخ البلاد تجمع بين علمانيين وإسلاميين، حيث تحالفت مع حزب المؤتمر

(10) Alexis Arieff, «Political Transition in Tunisia,» *CRS Report for Congress*, 16/12/2011, p. 7.

من أجل الجمهورية بزعامة المنصف المرزوقي (حاصل على 29 مقعدًا) وحزب التكتل من أجل العمل والحريات (حاصل على 20 مقعدًا)، وحازت الأحزاب الثورية المعارضة لحكم بن علي على مجموع 138 مقعدًا في المجلس التأسيسي ما أهّلها إدارة شؤون البلاد في المرحلة الانتقالية. باشرت حكومة الترويكا مهماتها يوم 16 كانون الأول/ ديسمبر 2011 بعد فوزها بثقة المجلس التأسيسي في تونس بحصولها على أغلبية 154 صوتًا مقابل اعتراض 38 عضوًا وتحفظ 11 آخرين من بين أعضاء المجلس الـ 217. والحكومة المنتخبة مكلفة بإدارة الشأن العام في الفترة الانتقالية وإعادة هيكلة مؤسسات الدولة وتأهيلها للتحول الديمقراطي بالسهر على احترام الحريات واستقرار الأمن والعمل مع المجلس التأسيسي على صوغ دستور الجمهورية الثانية، وتهيئة البلاد لإجراء انتخابات تشريعية في أفق آذار/ مارس 2013.

أحدثت حقبة ما بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) تحولًا نوعيًا في حضور حركة النهضة داخل المجتمع التونسي تجلى في:

- انتقال الحركة من مرحلة النفي والإقصاء والعمل السري إلى مرحلة العمل السياسي العلني.

- صوغ الحركة برنامجًا انتخابيًا مميزًا أهّلها استقطاب أكبر عدد من المناضلين.

- استعادة الحركة حيويتها التنظيمية والهيكلية ما مكّنها من المشاركة الفاعلة في المشهد السياسي التونسي.

- اعتلاء الحركة سدة الحكم بعد فوزها بأغلبية مقاعد المجلس التأسيسي وتأليفها حكومة ائتلافية تتزعمها حركة إسلامية أول مرة في تاريخ تونس الحديث.

هل تنجح حركة النهضة في إدارة تحديات الحكم في المرحلة الانتقالية؟

ثالثًا: النهضة وتحديات إدارة الحكم في المرحلة الانتقالية

1 - التحديات الذاتية

أ - سؤال المراجعة النقدية

يُعد مطلب المراجعة رافدًا مهمًا من روافد التجديد، ويعتبر تحديًا أساسيًا يواجه حركة النهضة، ويفترض تفعيله على نحو إجرائي حتى يواكب الحزب مستجدات الظرف العمراني التونسي بعد الثورة، فضرورات العمل السياسي في إطار السرية تختلف عن مقتضيات العمل في إطار الشرعية، فما عاشته الحركة من نفي وإقصاء وتشريد ومحاكمات في خلال عقود سابقة على عهد حكم بورقيبة أو خلفه بن علي، ساهم في صوغ الحركة تمثلات أيديولوجية وخيارات تنظيمية كانت نتاج تلك المرحلة، وهي تحتاج حاليًا إلى مزيد من التشذيب والتطوير والمراجعة النقدية، وذلك حتى تنخرط الحركة في مسار التحديث الذاتي، وتتفاعل إيجابيًا مع مكوّنات المجتمع المدني الذي أنتجته الثورة، والذي يتطلع إلى قيام دولة جمهورية فعلية تقطع مع أسباب الدولة القامعة، ومع الفكر الواحد وأدعياء امتلاك الحقيقة المغلقة. والواقع أن حركة النهضة، مع أهمية الرصيد النظري الذي قدمه عدد من قادتها في سياق تجديد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من قبيل ما وضعه راشد الغنوشي وعبد الحميد النجار وصالح كركر وأحمد الأبيض ورفيق عبد السلام، فإن نصيب النقد الذاتي في الأعمال التي وضعها هؤلاء وغيرهم محدود، إذ على الرغم من سبق الحركة في الدعوة إلى المزاوجة بين الإسلام ومكتسبات الحداثة، وتشريعها قيام دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، وإقرارها بضرورة التداول على السلطة، وبضرورة إقامة العدالة الاجتماعية، وتأمين حقوق المواطنة، ورفضها النموذج الإخواني الإسلاموي التقليدي في إدارة شؤون الحكم في أفغانستان والسودان، فإنها لم تتجرأ بعد على القيام بمراجعات نقدية عميقة لمنجَزها السياسي الخاص نظريًا وتنظيميًا، كما لم تُعبّر صراحة عن التخلي عن عدد من المبادئ الأساس التوجيهية التي تضمنتها أدبياتها لحظة تأسيسها في مطلع

الثمانينيات، فقارئ وثيقة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية»، الصادرة في جوان (حزيران/ يونيو) 2012، يتبين أنها استبقت على محتوى التصور الفكري والعقدي والأصولي الذي أعلنه مؤتمر عام 1986 لحركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليًا)، بل اعتُبر هذا البيان «وثيقة رسمية من جملة الوثائق التي تحدد هوية الحركة»[11].

تحتاج هذه الوثيقة إلى مراجعات عدة، وتستلزم إضافات عدة حتى تواكب مستجدات الاجتماع التونسي اليوم، إذ بدا واضعوها متشبثين بالطابع العقائدي للحركة على الرغم من خروجها من جبة العمل الدعوي إلى فضاء العمل السياسي، وعدوا ذلك أساس العمل، وقالوا «لا يُقبَل عمل إذا لم تكن وراءه هذه العقيدة كدافع أو جاء مخالفًا لمقصديتها، فإن اختلت العقيدة أو فسدت أو كانت باطلة كان العمل فاسدًا أو غير مقبول»[12]، وبذلك فإن هذا التصور يؤسَّس على تقويم أفعال الناس من منظور عقدي أخلاقي، ويقدم تمثلًا للدين يلغي الآخر وينمّط سلوكه الإيماني. وفي هذا التصور تلبيس للديني بالدنيوي وتعامل مع المجتمع بتنويعاته المختلفة وفق خلفية عقائدية منغلقة، تسبغ الإيمان على من تشاء، وتلحق الكفر بمن تشاء وفق مقاييس معيارية ميتافيزيقية تبقى محل خلاف، ولا تتماشى ومبدأ المواطنة وحرية الانتماء الفكري والعقدي باعتباره شأنًا فرديًا شخصيًا يخص المواطن، لذلك تعتبر هذه النصوص متأخرة عن حركة المجتمع وغير منسجمة مع خط التحديث الإسلامي الذي تدّعي النهضةُ الريادة فيه.

على الرغم من تسليم الحركة بضرورة اعتماد قراءة مقاصدية[13] للنص التأسيسي قرآنًا وسنّة، فإنها بحسب نص الوثيقة «تؤمن بعمومية الخطاب التشريعي ولا ترى اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه، فمنهاج الخلافة الذي جاءت نصوص الوحي تحدد مسالكه، لم يكلف به قومًا دون قوم ولا

(11) الهادي بريك، «وثيقة الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية: نظريات متأنية وتأملات هادئة،» سلسلة قطوف النهضة، تونس، حزيران/ يونيو 2012)، ص 1.

(12) بريك، ص 5.

(13) بريك، ص 11.

أهـل زمـان دون زمنَ آخر»[14]. وفي السـياق نفسـه ورد في نـص الوثيقة «نحن نرى أن الأوضاع السـائدة بقيمها ومفاهيمها لا تحـدد أوجه الفهم في النصوص القطعية كالتعدد في الزواج والحدود ومنع الربا... إلخ»[15].

بناء علـى هذا التصور يُفْهَم الخطاب التشـريعي في النص المؤسـس، أعني القرآن والسـنّة، علـى أنه خطاب نافـذ في الزمـان والمكان على جهـة الإطلاق، ويقتضي الإجـراء بقطع النظـر عن السـياقات الثقافيـة والاجتماعيـة والحضارية التي أنتجتـه، بحجة أن النص الشـرعي قطعي الدلالة. ومن ثمة فـإن هذه الوثيقة التأسيسية، على قدر أهميتها التاريخية، تبقى مثار سؤال: ما الجدوى من استمرار التعويـل عليها مـن جهة أنها لا تقـدم تصورًا واضحًـا لمفهوم الدولـة من منظور الحركـة، ولا تخبر بتصورها طبيعة العلاقة بين الحاكـم والمحكوم، وتتكتم على الكشف عن النظام الداخلي للجماعة. ولعل صدور الوثيقة في مطلع الثمانينيات مـن القـرن الماضـي (1986) جعلهـا محاولـة جنينية تـروم التأسـيس ولا تتغيا التفصيل، لكنها في المحصلة تغري بطرح أسئلة عدة لعل أهمها:

- ما حدود الفصل بين الدعوي والسياسي في فكر الحركة؟

- ما حدود اسـتحضار المرجعية الإسـلامية فـي المدونـة النظرية لحركة النهضة؟ ما الذي تستقدمه من الإسلام؟ وما الذي تستغني عنه؟

بذلك، تطـرح هـذه الورقة التأسيسـية للحركة مشـكلات عدة لعـل أهمها مشـكلة جدل الدعوي والسياسي في نشاط الحركة، ومشـكلة حدود استحضار المرجعية الإسلامية في أدبياتها.

ب - جدل الدعوي والسياسي

يُفترَض فـي الحزب السياسـي فـي المجتمعـات الديمقراطيـة الحديثة أن يكون فاعلًا في المجتمع المدني، ومؤسسًـا على جملة مـن المبادئ التي توجه

(14) بريك، ص 13.

(15) بريك، ص 13.

فهمه الواقع، وترسم كيفيات تمثله المستقبل. ويمارس الحزب السياسي نشاطه في كنف العلنية والشفافية، وينافس خصومه على استقطاب الأتباع وعلى الوصول إلى سدة الحكم، وذلك وفق برنامج يختاره، ويُجلي فيه مناهج معالجته قضايا الشأن العام في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولا يُفترض في الحزب احتكار الوصاية على الدين أو ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، أو التفرد بالرصيد القيمي المشترك للمجموعة الوطنية.

يتمثل الإشكال مع الأحزاب الدينية ذات المرجعية الإسلامية في أنها لا ترى حرجًا في دمج الديني بالسياسي وتزاوج بين العمل الدعوي والعمل التعبوي لأغراض انتخابية، فتتم دغدغة الشعور الإيماني لدى الناس، واستتباعهم على خلفية أن الحزب سينهل أحكامه من النص الديني، وسيكون الضامن لحماية المقدسات، والمدافع عن الكيانات والمؤسسات الدينية، ومعلوم أن هذا التوجه في تلبيس الدين بالسياسة يؤدي إلى احتكار طرف ما المشترك الجمعي والنطق باسمه، وهو ما يؤثر في مسارات التنافس في العملية الانتخابية وفي السلوك الانتخابي للمواطن.

مع أن حركة النهضة تقول في بيانها التأسيسي الأول الصادر في تونس في 6 جوان (حزيران/ يونيو) 1981 إنها «لا تقدم نفسها ناطقًا رسميًا باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يومًا في أن ينسب هذا اللقب إليها»[16]، فإن الناظر في عدد من المهام التي أعلنت عنها الحركة وصرحت بأنها تعمل على تحقيقها في البيان نفسه، يتبين أنها تتعلق بتمثيل الحركة للإسلام واضطلاعها بدور المدافع عنه ضد هجمة التغريب والعلمنة. ومن بين تلك المهام نذكر، على سبيل الاختصار لا التفصيل: «بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية [...] والمساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المغربي والعربي والعالمي [...] وتجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة

(16) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، تونس في 6 حزيران/ يونيو 1981،» في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 13.

وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب»[17]. وتتوسل الحركة، بحسب البيان المذكور، في تحقيق تلك الأهداف بوسائل عدة أهمها «إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوة بالمسجد في العهد النبوي [...] وتجذير المفاهيم والقيم الإسلامية [...] وبلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ معاصرة [...] واعتماد التصور الشمولي للإسلام والتزام العمل السياسي بعيدًا عن اللائكية والانتهازية»[18].

من هنا، تجعل الحركة الإسلام منطلقًا وغاية بالنسبة إليها، وتعبّر على جهة التضمين أو التصريح عن سعيها الدؤوب إلى إقامة حكم إسلامي، ولا تمانع في توظيف المساجد لخدمة غايتها التعبوية والانتخابية. ومع أن الحركة طورت مقولاتها في هذا الخصوص لاحقًا، فدعت إلى تحييد المساجد[19]، فإنها لم تتراجع عن الجمع بين الدين والسياسة، وظلت على الإقرار بشمولية الدين للسياسة بالضرورة.

ج - في الحركة والمرجعية

تقدم حركة النهضة نفسها على أنها «حركة ذات مرجعية إسلامية»[20] وأنها «حركة إصلاحية وسطية تجديدية معتدلة»[21] «سليلة الحركة الإصلاحية في تونس من خير الدين التونسي والشيخ الثعالبي والشيخ الطاهر بن عاشور وبقية أقرانهم في المشرق والمغرب»[22]، وتؤمن بـ «أن الإسلام يمكن أن يكون في قلب منظومة القيم والتوجيه التي تنشئ الشخصية الفردية والجماعية»[23]، وتعتبر

---

(17) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، ص 14.

(18) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، ص 14- 15.

(19) راجع بيان حركة النهضة عن تحييد المساجد بتوقيع راشد الغنوشي، 15/ 2/ 2011.

(20) برنامج حركة النهضة: «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية، تونس،» (أيلول/ سبتمبر 2011)، ص 8.

(21) بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 5.

(22) «بيان ذكرى التأسيس الرابعة والعشرين بتاريخ 6 حزيران/ يونيو 2005،» في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 145.

(23) «بيان ذكرى التأسيس الرابعة والعشرين».

«الالتـزام بمبـادئ الإسـلام منهجًا وسـلوكًا أرضيـة عقائديـة وفكرية تنبثـق منها مختلف رؤاها واختياراتها من أجل المساهمة في بناء مجتمع مسلم معاصر»[24].

الملاحـظ من خـلال هذا التعريـف بهوية الحركـة، الذي يتـردد في معظم بياناتهـا وأدبياتها أنها حريصـة على إبراز ثـلاث صفات لازمة لهـا، **الأولى** أنها حركة تتخذ من الإسلام مرجعًا لها في صوغ منظومتها الأيديولوجية ومشروعها الحضاري، **والثانية** أنها تنأى بنفسها عن الإسلام السلفي التقليدي المنغلق على نفسه لتندرج ضمن سنة تغييرية إصلاحية تجديدية وضع بواكيرها أعلام النهضة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث وفي مقدمهم خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغانـي ومحمد عبده وغيرهم، **والثالثة** عملها علـى إقامة معالـم مجتمع مسلم معاصر في إطار الدولة الإسلامية.

هذا النهـج فـي التعريف، علـى أهميته فـي تقديـم الحركة والكشـف عن هويتهـا، فإنـه يبقى موسـومًا بالعمـوم من جهـة أن الجماعـة لا تشـرح لنا على جهـة التفصيـل آليات اسـتحضارها للفضـاء المرجعي الإسـلامي، فهـل المراد استحضار الإسلام النص أم الإسـلام التاريخ؟ أم كليهما معا؟ وعلى أي أساس يؤخذ بجوانب في الموروث الإسـلامي وتغييب أخـرى؟ وكيف يجري الوصل بيـن الراهن بتحدياتـه المختلفـة وأسـئلته الملحة، والماضـي بظرفياتـه الزمانية والتاريخية الخاصة؟

ظل العموم غالبًـا على إرث الحركـة النظري في تعاملها مع السـلف ومع التراث ومع النص المقدس، حيث بقيت أسئلة من قبيل تلك التي طرحها راشد الغنوشـي علـى الحركة الإسـلامية في العالـم العربي بـلا جواب داخـل حركة النهضة نفسها وذلك إلى حدود مؤتمرها التاسع من 12 إلى 17 جويلية (تموز/ يوليـو) 2012، إذ أُجّلـت الإجابة عن الأسـئلة التاليـة إلى المؤتمر الاسـتثنائي للحركـة في عـام 2014، وأهـم تلك الأسـئلة: ماذا نأخـذ من الإسـلام؟ «ماذا

---

(24) بيان الذكرى السادسـة لتأسـيس الحركة، تونس في 5 جون (حزيران/ يونيو) 1987، ضمن بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 35.

نأخذ من التراث ومـاذا نترك؟ ما هو الملزم لنا وما هو غير الملزم؟ ما هي القيم الإيجابية الباقية من تراثنا لنحتفظ بها؟ وما هي القيم السلبية؟»[25].

بذلك فإن فهم المرجعية الإسـلامية، وتحديد سياقاتها وكيفيات استقدامها وتوظيفهـا يُعـد سـؤالًا معلقـا داخـل الحركـة وتحديًا معرفيًـا وفكريًـا يقتضي التوضيـح والمراجعـة ولـزوم الدقـة في فتـرة تزايـد فيهـا إقبـال المريدين على الحركة، واقتضـت فيها تجربة الحكم توضيح المراجع والمقاصد حتى يسـتبين الأمر للمواطن.

في السياق ذاته، يقتضي الانتسـاب إلى الفضاء الإصلاحي لأعلام النهضة العربيـة الحديثة مـن الحركة البيـان عن نقاط الاختـلاف والائتـلاف بينها وبين السـابقين في مسـيرة التجديد، ووصل ما لحق بما سـبق حتى يكون رد الخلف إلى السلف مشروعًا على كيف ما.

أمـا ما تعلـق بإقامة مجتمع مسـلم معاصر في ظـل دولة إسـلامية فمطمح يقتضي تمعين النظر في آليات عصرنة المجتمع، وضبط تصور تفصيلي لمفهوم الدولة وأجهزتها وكيفيات اشـتغال نظام السلط فيها ومدى معقولية أسلمتها في منعطف الألفية الثالثة.

من المفيد هنا التنبيه إلى أن حركة النهضة شـهدت نقلة نوعية في مسـتوى أدائها النظري السياسي في العقد الأخير، فقارئ برنامج الحركة الانتخابي يتبين أنـه إزاء برنامج ثـوري وتنويري وحداثـي بامتياز، فـلا نجد في متنـه حديثًا عن الحكم الإسـلامي، ولا عن تطبيق الشريعة، ولا عن اسـتهجان الغرب، ولا عن التمترس خلف مسلمات أيديولوجية أو عقائدية جاهزة، ولا عن دولة إسلامية، بل نحن إزاء برنامج واعد يتمثل همـوم المواطنين في المرحلة الانتقالية، ويعي تحديات الظرف الاقتصادي والاجتماعي في البلاد، ويستشرف آفاق المستقبل،

---

(25) راشد الغنوشـي، **الحركة الإسـلامية ومسـألة التغيير** (تونس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011)، ص 114.

ويؤسس لـ «تونس الحرية والعدالة والتنمية»[26]، ويستحضر قيم الديمقراطية الغربية والنظام الجمهوري من قبيل التعددية وحقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع واستقلالية القضاء والمواطنة والمساواة والتداول السلمي على السلطة وتكافؤ الفرص... واستُحضر الإسلام في نقاط معدودة من مجموع 365 نقطة اشتمل عليها البرنامج الانتخابي للحركة، باعتباره دين الدولة وأساس الهوية ومنبع قيم «التكافل والعدالة الاجتماعية ومكافحة الفساد وترشيد الاستهلاك والابتعاد عن سلوكيات التبذير وهدر الثروات واعتبار العمل مقومًا أساسيًا لكرامة الإنسان [...] فضلًا عن قيم الصدق والشفافية والأمانة والثقة والإيثار والكسب المشروع»[27].

بناء عليه برهنت الحركة عن وعي عميق باستحقاقات الحدث الانتخابي، وبلورت برنامجًا حداثيًا متعدد الأبعاد ينسجم مع تطلعات التونسيين في المرحلة الانتقالية، إذ طورت الحركة مقولاتها السياسية في العشرية الأخيرة، خصوصًا بعد أن ساهمت تجربتها النضالية في الداخل والخارج في نحت تصور جديد للتعامل مع الآخر وبلورة فكر منفتح على الرافد الحضاري للثقافة السياسية الغربية يفيد منها ويحاول أن يستوعب منجزاتها التنويرية الديمقراطية، ويدرجها في السياق الإسلامي على كيف ما، وتأكد ذلك عمليًا من خلال انخراط الحركة في عام 2005 في حوار طويل مع الفرقاء السياسيين العلمانيين على الساحة التونسية، في إطار جبهة 18 تشرين الأول/ أكتوبر[28]، وسعيها إلى البحث معهم عن التوصل إلى أرضية مشتركة في الانتصار لحقوق الإنسان ومواجهة الدولة الاستبدادية، وتبلور ذلك نظريًا من خلال التوجه قبلة الديمقراطية وإعلان الحركة عن تسليمها بضرورة «الجمع بين التوجه الإسلامي والمطلب الديمقراطي»[29] في البيان الصادر عنها في عام 2005. رفعت

(26) برنامج حركة النهضة، «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» تونس، أيلول/ سبتمبر 2011.

(27) برنامج حركة النهضة، «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» ص 7.

(28) الشابي، «العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين».

(29) بيان الذكرى الرابعة والعشرين لتأسيس حركة النهضة، 6 حزيران/ يونيو 2005، في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 145.

الحركة من نسق انخراطها ضمن مسار الدمقرطة، وذهبت إلى أن «لا مجال للاستئثار بصفات الديمقراطية والحداثة والوطنية»[30]، وأنها تدّعي أيضًا أن لها «وصلًا بتلك المشاريع والمطالب، ولا تناقض عندها بين الإسلامية والحداثة فضلًا عن الإسلامية والوطنية»[31].

بذلك فارقت الحركة علنًا جماعات الإسلام السياسي الراديكالي والجماعات السلفية وتيارات الإسلام الجهادي في اعتبارها الديمقراطية كفرًا والاحتذاء بالغرب بدعة، وسحبت في الوقت نفسه البساط من تحت الأحزاب العلمانية التي تدّعي تفرّدها بالدفاع عن الديمقراطية والسعي في طلبها.

جاءت انتخابات المجلس التأسيسي لتكون اختبارًا حقيقيًا لنيات الحركة وشعاراتها السياسية، فكان البرنامج الانتخابي معبرًا عن صيرورة تقدمية في فكر الحركة وعن انحياز صريح للديمقراطية ومتعلقاتها. لكن، ما تُرى النهضة آخذة من تراث الديمقراطية؟ وكيف ستتعامل مع مقتضيات الحداثة السياسية ومؤسسات الدولة المدنية؟ وهل انحيازها إلى الديمقراطية خيار استراتيجي تكتيكي ظرفي أم أنه مشروع قطيعة إبستيمولوجية عميقة مع الفكر السياسي التقليدي للإسلاميين؟ تلك أسئلة أخرى، قد تجيب عنها السنوات المقبلة!

د - كاريزما الشيخ وإعادة بناء التنظيم

يُعتبر راشد الغنوشي (من مواليد عام 1941)[32] من أعلام حركة النهضة وزعمائها التاريخيين، واكب نشأة الجماعة وظهورها وانتشارها بين الناس، وعايش لحظات ازدهارها وسنوات انحسارها، كان في صف المدافعين الأوائل على استمرارها أيام محنتها (1991 - 2010)، وتولى رئاستها في السر وفي

(30) بيان الذكرى الخامسة والعشرين، «حركة النهضة تجدد عهد الحرية والهوية،» في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 151.

(31) بيان الذكرى الخامسة والعشرين، «حركة النهضة تجدد عهد الحرية والهوية».

(32) في سيرة راشد الغنوشي، راجع: مجدي عبد المعطي، **راشد الغنوشي والنهضة الإسلامية في تونس** (القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، 2012)، ص 5- 6.

العلن، وأشرف على قيادتها على مدى سنوات طويلة، ولم ينافسه في ذلك إلا عدد قليل من رموزها ولفترات محدودة، وتولى تمثيل الحركة في المحافل الدولية، والتعريف بها في المنابر الحقوقية والإعلامية، وساهم بقسط وافر من الكتب في التأسيس لمهادها النظري، وإطارها الأيديولوجي المرجعي، وفي بلورة شكلها التنظيمي وآليات عملها وقت السرية وزمن الشرعية، ويحظى راشد الغنوشي باحترام عدد كبير من الإسلاميين وغير الإسلاميين في الداخل والخارج، ويعتبره عدد من الدارسين من رواد التجديد الفكري داخل حركة الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي، ويعده عدد من الملاحظين شخصية توافقية، معتدلة داخل المشهد السياسي في تونس اليوم. يتمتع بكاريزما خاصة، جلتها قدرته على المحاورة وعلى المناورة وعلى كسب الأنصار وإعادة تشكيل الحركة بعد عشرين سنة من انفصام عُراها، إذ أعاد لها حيويتها، ولم شمل أتباعها بعد سنوات من النفي والسجن والمطاردة. ويضطلع الغنوشي بمهام مختلفة، فهو نائب الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والأب الروحي للحركة، والمنظر لها، ويعتبره بعضهم الرجل القوي في الحركة والفاعل الرئيس الموجه لخياراتها السياسية ضمن الائتلاف الحاكم خلال الفترة الانتقالية، وسمّاه آخرون بصانع الملوك[33]، غير أن الغنوشي نفى تلك المزاعم، ورفض تشبيهه بالإمام الخميني، وقدم نفسه على أنه مواطن تونسي مسلم ديمقراطي معاصر، كما أعرض عن ترشيحه لرئاسة الجمهورية التونسية أو برئاسة أول حكومة ثورية بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011 في إثر فوز حزبه بأغلبية المقاعد في المجلس التأسيسي، وبدا زاهدًا بتقلد أي منصب رسمي حكومي. آلت إليه رئاسة الحركة من جديد في أول مؤتمر علني عقدته النهضة في تونس (من 12 إلى 17 جويلية (تموز/ يوليو) 2012)، إذ فاز بنسبة 72.8 في المئة من مجموع أصوات 1103 من المؤتمرين الذين انتخبوا رئيسهم بصورة مباشرة، وتوزعت بقية الأصوات على 12 شخصًا من الذين نافسوا الغنوشي على منصب الرئاسة.

(33) «زعيم حزب حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي،» الجزيرة. نت، متوافر على الرابط:
http://www.aljazeera.net/news/pages/8bd9ecab-250f-40b2-8cdc-72c76d697c8a

بدا جليًا مـن خلال المؤتمر الأخيـر للحركة حجمُ التأييـد الذي يحظى به الغنوشـي داخل قواعد الجماعة وتدرجها في ممارسـة العمـل الديمقراطي بين أنصارها، وذلـك من خلال فتحهـا أبواب النقاش في شـأن ماضيهـا وحاضرها ومسـتقبلها وصياغتها تقريرًا أدبيًـا كان محل خلاف ومدار نقد بيـن أتباعها[34]، وتشـريعها حـق التنافـس على منصب الرئاسـة مـن داخـل الحركة، وتوسـيعها مجلس الشـورى (في منزلة البرلمان الصغير للحركة) ليشـمل نحو 150 عضوًا مـن أنصار الحركـة والمتعاطفيـن معها. ومـع أهمية هـذا السـلوك الديمقراطي داخـل حـزب يتولـى إدارة دفة الحكـم في تونـس في المرحلـة الانتقاليـة، فإن الجانـب التنظيمي فـي حركـة النهضة يبقى فـي حاجة إلـى مزيـد المراجعات، وذلك في المستويات التالية:

- ضـرورة الخـروج بالحركة مـن طابعها المشـيخي الرئاسـي إلـى طابع مؤسساتي تتوزع فيه المسؤوليات بين الهياكل والمؤسسات، وتتراجع فيه سلطة الرئيس.

- أهميـة تحديـد مدة ولايـة رئيس الحركـة وضبط صلاحياتـه على وجه الدقة.

- أهمية تجديد الجهاز المصطلحي السياسـي للحركة حتى يواكب عصر الديمقراطيـة في تونـس الجديدة، وذلك بتغييـر مصطلح مجلس الشـورى مثلًا بمصطلـح «مجلـس وطنـي»، أو «مجلس رئاسـي مصغـر» باعتبار أن الشـورى مصطلح فقهـي يمنح أهل الحل والعقد دورًا استشـاريًا فحسـب داخل الخلافة الإسلامية، واقتصر دورهم تاريخيًا على تقديم النصيحة للخليفة، ولم يضطلعوا بدور السلطة الرقابية الملزمة للحاكم.

- تعزيـز الـدور الرقابـي والاستشـاري لبرلمـان الحركـة وتوسـيع دائـرة

---

(34) توفيق المديني، «مؤتمر حركة النهضة التونسـية والحفاظ على الوضع الراهن،» **المسـتقبل**، 27/7/2012.

المشاركين في اتخاذ القرار لتشمل مؤسسات الحركة وهيآتها التمثيلية وقواعدها الفاعلة.

- تجاوز النظام العنقودي الهرمي للحركة[35] الذي واكب عصر السرية وصوغ نظام إداري جديد يواكب عصر العلنية، ويستجيب لمقتضيات الشفافية.

- فتح الحركة على محيطها السياسي، وتشكيل هيآت للتفاعل مع مكوّنات المجتمع المدني، والمساهمة في تكوين جيل جديد، مسؤول وديمقراطي، يقر بوجود الآخر وبضرورة التداول على السلطة بما يساهم في التأهيل السياسي للمواطن التونسي عمومًا وأتباع الحركة خصوصًا.

- تشبيب الحركة، ورفدها بكفاءات شبابية جديدة تستجيب لتطلعات شباب الثورة، وتواكب حاجيات العصر الانتقالي، فغياب النهضة عن الشارع التونسي على مدى عشرين سنة ويزيد، ساهم في خلق فجوة بينها وبين الأجيال الشابة، وجعل قياداتها التاريخية مستهلَكة.

- ضرورة إعادة رسكلة (تعبئة) المتشددين، أو ما يُسمون «صقور حركة النهضة»[36]، وإعادة بناء تصوراتهم الفكرية والأيديولوجية لتنسجم مع مقتضيات الظرف الديمقراطي والحاجة إلى بناء مجتمع تعددي.

- حتمية فتح ملفات الماضي وتحديد المسؤوليات في خصوص ما يُسمى «حقبة سنوات الجمر» التي عاشها أتباع الحركة وعائلاتهم، والتي دفعت بآلاف المواطنين إلى غياهب السجون ومجاهل المنافي جراء حالة استقطاب ثنائي ومواجهة مجهولة العواقب خاضها قادة الحركة مع النظام في عهد بن علي. ولئن كانت النهضة جريئة في تقديم الاعتذار في هذا الشأن، فجاء في بيانها الأدبي خلال المؤتمر التاسع «أن قيادة الحركة مؤسسات وأفرادًا لتستغفر المولى سبحانه على ما قد يكون حصل من أخطاء وهي لا تجد غضاضة في

---

(35) صالح عطية، «مؤتمر حركة النهضة ورياضة الحكم،» **الحصاد**، العدد 44، 17/ 7/ 2012، ص 4.

(36) عطية، «مؤتمر حركة النهضة ورياضة الحكم».

الاعتـذار لكل من لحقه ضرر بسـبب خطأ فـي التقدير أو تقصير فـي الإدارة أو ارتباك في الأداء»[37]، وألقت باللائمة في هذا الخصوص «على السلطة مسؤولًا بدرجة أولى بسـبب سـدها أبواب الحوار والبحث عن الوفاق، والرهان - بدلًا مـن ذلك - علـى القمع والإخضـاع والانفراد، ثـم على الحركة بسـبب ضعف تقديرهـا الواقع المحلـي والإقليمي والدولـي، فضلًا عن الإقـدام على مواجهة منفـردة، وإن تكون مدنية، لم يُستشَـر فيها أحد من شـركاء المعارضـة. ثم تأتي مسـؤولية هـذه الأخيرة فـي تحالف قطاعها الأوسـع مـع السـلطة وجريها وراء منافع قريبة جرّت الويلات على البـلاد، وقدمت الغطاء لإرهاب الدولة وفرض سيطرتها على الجميع»[38].

هـذا الاعتذار مهم من الناحيـة التاريخية من جهة أنه يقـر بحصول أخطاء، ويُحمّـل المسـؤولية فـي ذلـك لأطـراف ثلاثـة هـي السـلطة الحاكمـة وحركة النهضـة وأحـزاب المعارضة، لكنه اعتـذار ورد على جهة الإجمـال، فلا يفصل القول فـي المعنييـن بالاعتذار على وجـه التفصيل هـل المراد أتبـاع الحركة أم عموم التونسـيين؟ كمـا لا يحدد ماهيـة الأخطـاء وزمانها ومكانها، ولا يسـمي مرتكبيها على جهة الدقـة، ولا يخبر بإمكان فتح ملفات المحاسـبة والمصالحة في هذا الشـأن، إذ جاء محتوى الاعتذار على جهة العمـوم، ما يقتضي التفصيل والتوضيـح والمراجعـة حتى تكـون المراجعة النقديـة للذات وللآخـر صدقية، وتساهم في تركيم جهد البناء والتأسيس داخل الحركة وخارجها.

هـ - امتحان الحكم وسؤال الخبرة

يُعـد فـوز حركـة النهضـة، ذات المرجعيـة الإسـلامية، بأكبـر عـدد من المقاعد في المجلس التأسيسي في أول عملية انتخابية ديمقراطية شارك فيها التونسيون في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 حدثًا مهمًا، ومنعرجًا تاريخيًا

(37) البيان الأدبي لحركة النهضة، قصر المؤتمرات، تونس، 12/ 7/ 2012، في: صحيفة **الوقائع** التونسية، العدد 47، 20/ 7/ 2012.

(38) البيان الأدبي لحركة النهضة.

في سيرة الحركة. وجدت النهضة نفسها تواجه تحديًا ذاتيًا أساسيًا يتمثل في تجريب قدرتها على إدارة دفة الحكم، واستثمار هذه المرحلة في التمرس بالسلطة، والعمل على الاستجابة لتطلعات من صوّتوا لها، وتحقيق مطالب التونسيين في الشغل والعمل الحرية والكرامة وإقامة دولة المؤسسات وحقوق الإنسان. وتكمن الصعوبة الذاتية الرئيسة التي تواجه الحركة في هذا الإطار في أنها ليست خبيرة بدواليب الحكم، وأمضت أربعين سنة من تاريخها النضالي في ممارسة العمل السري أو في مقارعة الدكتاتورية، ومعاناة عواقب المواجهة مع الأجهزة الأمنية للدولة القامعة على عهد بورقيبة وعلى عهد زين العابدين بن علي. كانت الحركة في مقدمة جبهات المقاومة للسلطة القائمة، وكانت جادة في نقد الحزب الحاكم ورفض سياساته التنموية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية في بياناتها المختلفة[39]، ونجحت إلى حد كبير خلال الحقب السابقة في دور الحزب المعارض الفاعل الذي لا يُمالئ النظام الرسمي، ويمتاز عليه بنقد الموجود وتقديم المنشود، فكان أن وفقت الحركة في كشف تآكل شرعية الدولة البورقيبية وفي بيان غطرسة النظام الاستبدادي على عهد بن علي، وفشل معالجته الأمنية ملف الحركة الإسلامية وقيام نظامه على الأحادية والإقصاء الذي بلغ درجة استئصال الجماعة والعمل على تجفيف ينابيع كينونتها داخل الاجتماع التونسي، وساهمت تلك السياسة الإقصائية الشمولية في إبراز الحركة في موقع الضحية وفي إظهار النظام الحاكم في موقع الجلاد، لا يعترف بالحريات العامة ويوغل في انتهاك حقوق الإنسان، ما زاد في التعاطف مع الحركة في الداخل والخارج، ومكّنها من كسر الطوق المفروض عليها على مدى سنين، فظلت حية في نفوس أتباعها، واكتسبت على مر الزمان (على امتداد سنوات القمع) شرعية نضالية وامتدادًا شعبيًا مهمًا زكّته الشرعية الانتخابية يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011. وكان السؤال المركزي الذي راود الملاحظين عقب الإعلان عن نتائج أول عملية انتخابية شفافة في تاريخ تونس الحديث

(39) راجع بيانات الحركة على عهد بورقيبة وبن علي في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، سلسلة قطوف النهضة، تونس، تموز/ يوليو 2012.

هو: هل تنجح حرة النهضة في إدارة تجربة الحكم بكفاءة في مرحلة انتقالية دقيقة من تاريخ تونس؟

في إجابة عن سؤال يتعلق بمدى قدرة حركة النهضة على إدارة الحكومة في مرحلة انتقالية حرجة وحساسة، قال راشد الغنوشي: «أنا لا أقول إن الذين أداروا البلاد قبلنا أكفأ منا وضربوا المثل، فقد قامت ثورة لأن أولئك لم يحسنوا إدارة الدولة، فقامت ثورة عليهم، وأبناء الحركة الإسلامية ليسوا أقل معرفة من غيرهم، هم خريجو نفس الجامعات، نفس الجامعات التي خرجت الشيوعي وخرجت الليبرالي خرجت الإسلامي فلا يوجد علم يتفوق به غيرنا»[40]. وبذلك فإن النهضة راعت الاعتبار العلمي أساسًا في تعيين ممثليها في الائتلاف الحاكم وأغلبهم من وجوه الإنتلجنسيا الإسلامية في البلاد أو في المهجر، ولم تُولِ مقياس الخبرة في التمرس بالحكم القدر الكبير من الأهمية، بل قصرت على المهارات المعرفية التي، على ضرورتها، تبقى تجريدية وتحتاج إلى التجريب والتشذيب والتطوير، وهو ما يتطلب وقتًا طويلًا لا تسمح به فترة إدارة الحكم الانتقالي.

انعكس هذا النقص في مستوى الخبرة العملية بشؤون الحكم على الأداء السياسي لحركة النهضة، إذ يعيب الملاحظون على الحركة سياساتها المترددة وقراراتها المرتجلة في بعض الأحيان، إذ ترددت الحركة في تسلم مقاليد الحكم في عقب استحقاق 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، واستهلكت كثيرًا من الوقت في توزيع الحقائب الوزارية، وأمضت زهاء الشهرين في ترتيب شروط المحاصصة الحزبية داخل الترويكا (النهضة - حزب المؤتمر من أجل الجمهورية - حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات).

مع أهمية هذا الائتلاف الإسلامي العلماني، ودوره في تأمين الوحدة الوطنية داخل البلاد، فإن صياغته كلفت البلد الكثير من الوقت، وساهمت

(40) راشد الغنوشي، برنامج في العمق، حاوره علي الظفيري، الجزيرة. نت: http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-0980010bf1ab

في تمديد عمر الحكومة الانتقالية الثانية على عهد الباجي قائد السبسي التي استغلت الظرف لإبرام اتفاقات مع اتحاد الشغل تتعلق بالزيادة في الجور، كما وقعت على قروض ذات نسبة فوائد عالية، ما ساهم في تعميق الأزمة الاقتصادية، وفي إثقال كاهل الميزانية العامة للدولة.

يرى عدد من الدارسين أن حركة النهضة بدت إلى حدود الأشهر الستة الأولى من توليها زمام الحكم بمعية شركائها السياسيين مترددة في مستوى اتخاذ قرارات حاسمة ونهائية في خصوص فتح ملفات الفساد، وإجراء مسار العدالة الانتقالية بما يقتضيه من مساءلة ومحاسبة ومصالحة، فما زال رموز الفساد منتشرين في مفاصل الدولة وأجهزتها الإدارية. وهذا التردد في ممارسة صلاحيات الإصلاح والتغيير أصبح يوحي بحالة من فوبيا السلطة لدى بعض الوزراء الجدد الذين لم تسعفهم خبرتهم السياسية في معالجة الملفات العاجلة، ولم يتسن لهم الإمساك بدواليب وزارات لا يعرفون أجهزتها، ولم يعملوا فيها سابقًا، ولا يملكون سبل السيطرة على وحداتها المركزية والفرعية.

بناء عليه، فإن امتحان الحكم يبدو صعبًا، وإجراء برامج الإصلاح التي أعلنت عنها النهضة وشركاؤها في الحكم قبل الانتخابات يبدو أمرًا مؤجلًا، ولعل الحزب الحاكم وحليفيْه اختاروا السياسة المرحلية في الإصلاح، ورضوا بالتغيير التدريجي بدلًا من التغيير العاصف، وهو أمر يقتضي كثيرًا من الوقت، ولا ينسجم مع شوق الثائرين إلى العدالة وبناء معالم الدولة المدنية الجديدة.

مع أهمية ما أنتجه نهج إدارة البلد على خلفية التوافق بين طيف من العلمانيين والإسلاميين في المرحلة الانتقالية من ارتياح لما بعثه من رسائل طمأنة للناس، فإن عدم التنسيق في اتخاذ القرارات بين مكونات الترويكا أخبر بقلة خبرة الحاكمين الجدد في إدارة عملية الحكم في المرحلة الانتقالية، إذ بدا أداء الائتلاف الحاكم مرتبكًا في بعض الأحيان، وغير قائم على التوافق المطلوب، وجلى ذلك عدم التنسيق بين الرئاستين، الحكومة والجمهورية، في خصوص تسليم البغدادي المحمودي إلى السلطات الليبية. بدا الصراع واضحًا

بين ممثل حركة النهضة حمادي الجبالي، باعتباره رئيسًا للحكومة، والمنصف المرزوقي باعتباره رئيسًا للجمهورية في مستوى تحديد صلاحيات كل منهما، وموقف كل طرف من جواز تسليم البغدادي المحمودي في الظرف الحالي من عدمه. ومعلوم أن عدم التنسيق في هذا الخصوص راجع في جانب ما إلى قلة الخبرة، وفي جانب آخر إلى اختلاف أرضيات تفهم الظواهر وتقويم الوقائع بين أعضاء الائتلاف الحاكم، وهو ما يورث حالة من الإرباك في عمل الحكومة بقيادة النهضة، كما قد يعزز ذلك احتمالات عدم اليقين وتراجع الثقة بين المواطن وممثليه.

يُعد تأييد حركة النهضة لتعيين عدد من وجوه الحكم في العهد القديم في مناصب سيادية ضمن جهاز الدولة الجديدة أمرًا مثيرًا لسخط عدد من أتباعها وعدد كبير من جمهور المحكومين، وفي هذا الإطار تنزل الشعور العام بعدم الارتياح تجاه تعيين الشاذلي العياري محافظًا للبنك المركزي، وهو أحد الذين ساندوا نظام بن علي وناشدوه الترشح لرئاسة 2014، وألف الكتب في تمجيده وفي التحامل على معارضيه، وعد بعضهم ذلك خطيئة الدهر في مسيرة النهضة. واعتبر لطفي زيتون خبر تسمية العياري في منزلة «تجرع السم الزعاف»[41]، واعتذر لأنصار الحركة بسبب هذه الزلة، في حين اعتبر راشد الغنوشي تعيين الرجل أمرًا مشروعًا باعتباره كفاءة عالية في مجال اختصاصه ولا يجوز حرمان تونس من كفاءة أبنائها ما لم يتورطوا مع النظام البائد في جرائم فساد أو هدر دم[42]. في حين عد آخرون هذا التعيين دليلًا على فقر خبرة الحكة بدواليب سير الحكم في المرحلة الانتقالية، واعتبروا ذلك تمهيدًا لسحب الشرعية الثورية عنها باعتبارها أيدت تنصيب أعداء الثورة في الأمس القريب في مواقع سيادية.

---

(41) لطفي زيتون، صحيفة **المصور** التونسية، 30/ 7/ 2012، ص 4.

راجع في السياق نفسه صفحة لطفي زيتون على الفيسبوك بتاريخ 25/ 7/ 2012: http://www.facebook.com/pages/Lotfi-Zitoun-%D9%84%D8%B7%D9%81%D9%8A-%D8%B2%D9%8A%D8%AA%D9%88%D9%86/196533910374307

(42) راجع صفحة راشد الغنوشي على الفايس بوك بتاريخ 24/ 7/ 2012. http://www.facebook.com/rached.ghannoushi

تعتبـر مجازفـة حمـادي الجبالـي بالحديـث عـن «إرسـاء معالـم الخلافة الإسلامية الراشدة السادسة» في تاريخ المسلمين، وهو يتهيأ لرئاسة أول حكومة ثورية منتخَبة، موقفًا سياسـيًا آخذه عليه المنتمون إلى النخبة التونسية، واعتبروا الرجل محكومًا بهاجس السـعي إلى إحياء تجربة الخلافة، وأن مراده إقامة دولة إسـلامية دينية تقـوّض النظام الجمهـوري، وتتنكـر لقواعد الديمقراطية وسـنن التـداول على الحكـم، ما دفع الرجل، حديـث العهد بالسـلطة، الذي قضى 16 عامًا في زنزانة انفرادية في معتقلات بن علي إلى إصدار بيان عن مكتب النهضة يرفـع فيه اللبـس، ويبين فيـه أن الأمر قد حصل علـى جهة الاسـتعارة ولم يكن القصد اسـتعادة نظام الخلافة، بل اسـتلهام قيم العدل والحكمة والشـورى التي واكبـت تلك الحقبـة المنقضية مـن تاريخ المسـلمين، معبرًا عـن التزامه بآليات السـلوك الديمقراطـي، وبقيـم الجمهوريـة، قائـلًا: «إن اسـتعارة كلمـة الخلافة الراشـدة المقصود منها الاسـتلهام القيمي لتراثنا السياسـي وحضـارة المجتمع التونسـي الذي ننتمي إليـه ونعتز به والمشـبع بمبادئ العدل والصـدق والحرية والأمانـة. كمـا نؤكد أيضًـا بـأن خيارنا فـي الحكم السياسـي هـو خيـار النظام الجمهوري الديمقراطي الذي يسـتمد شـرعيته الوحيدة الشـعب عبـر انتخابات حرة ونزيهة تحتـرم الحريـات والحقوق والتداول السـلمي على السـلطة، وهو مـا سنكرسـه كخيـار لا رجعة فيه فـي الدسـتور القادم اسـتجابة لمبـادئ الثورة وتطلعات شـعبنا نحـو بناء مجتمع ديمقراطـي تعددي ومدنـي»[43]. وبذلك فإن قلـة الخبرة فـي اختيـار المصطلحات السياسـية المناسـبة فـي سـياقات التلفظ المخصوصة سـاهم في التشـويش على عمليـة التواصل بين حمـادي الجبالي، أحد وجوه الحكم الانتقالي الجديد، والمواطنين.

تبيّن لنـا من خلال مـا تقدم أن جديـة حركة النهضـة في المطالبـة بالتغيير والوعـد بالإصلاح فـي برنامجهـا الانتخابـي، وحرصهـا على الائتـلاف وعلى انتداب تكنوقراط من الإسـلاميين وغيرهـم في إدارة شؤون الدولة لم يحل دون

(43) بيان صادر عن حركة النهضة بتوقيع حمادي الجبالي الأمين العام للحركة بتاريخ 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011.

مواجهتها لصعوبات في تسيير دواليب الدولة وتسريع عجلة الإصلاح في الفترة الانتقالية لقلة خبرة كفاءاتها بأفانين السلطة، ولتمترس رجالات العهد القديم في المفاصل الأساس لأجهزة الدولة، ولقصر مدة الانتقال الديمقراطي مما لا يسمح بإجراء إصلاحات عميقة وعاصفة قد تؤدي إلى ردات فعل عكسية تورث الفوضى وتؤدي إلى ضياع مفهوم الدولة.

2 - التحديات الموضوعية

أ - التحديات السياسية

- تواجه النهضة باعتبارها الحزب الأغلبي الحاكم صعوبات عدة في مستوى إدارتها الشأن السياسي للبلاد، وهي صعوبات ترقى إلى مقام التحديات، ومن أهمها: المحافظة على حكم البلاد في إطار توافقي ومواجهة الثورة المضادة وصعود التيار السلفي، واستعادة هيبة الدولة، فضلًا عن صوغ الدستور وبلورة نظام حكم ديمقراطي.

(1) المحافظة على التوافق

- كانت حركة النهضة على دراية بطبيعة المشهد السياسي التونسي المتعدد، وعلى علم بشوق التونسيين الأكيد إلى بناء دولة ديمقراطية[44] لا يحكمها حزب واحد، بل تشارك في إدارتها أطياف سياسية متنوعة، فادعاء الأغلبية واحتكار السلطة لا يستجيب لتطلعات أغلب المواطنين، لذلك بادرت حركة النهضة بتشكيل تحالف حكومي فريد في تاريخ تونس الحديث، حيث عقدت تآلفًا وزاريًا مع أحزاب علمانية تتباين عنها أيديولوجيًا وبرامجيًا، وذلك تقديمًا لمطلب الوفاق الوطني على هاجس الحكم بشرعية الأغلبية الانتخابية. ولاقت التجربة الارتياح في الداخل والخارج، وذهب بعض الدارسين إلى

(44) عبر 68 في المئة من التونسيين عن أن من شروط إقامة دولة ديمقراطية توفير الحريات السياسية والمساواة بين المواطنين وإقامة نظام حكم ديمقراطي، انظر: «المؤشر العربي 2011: مشروع قياس الرأي لعام العربي،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 34.

اعتبارهـا نموذجًا يُحتذى في التعاون بين العلمانيين والإسـلاميين[45]، لكن هذا الوفاق الوليد يواجه مشكلات عدة لعل أهمها خلال المرحلة الانتقالية:

- غلبة المحاصصة الحزبية على الخيارات السياسية للحكومة (التعيينات).

- صدور المؤتلفين في الترويكا عـن خلفيات أيديولوجية متباينة قد يؤدي إلى تباينات وخلافات جوهرية خطيرة بين الفريقين في مستوى التعامل مع عدد من الملفات الاقتصادية والحقوقية (مثال الموقف من حقوق المرأة).

- التنازع على الصلاحيات بين الرئاسات الثلاث.

- عدم التنسيق في مستوى التعاطي مع بعض المشكلات (تسليم البغدادي المحمودي للسلطات الليبية).

- غلبة الهـم الانتخابـي على اسـتراتيجيات العمـل السياسـي لكل حزب داخل الترويـكا (توظيف وسـائل الإعلام/ التسـابق على الظهور فـي المحافل الشعبية).

- الانشـقاقات المشـهودة في حزبي التكتل والمؤتمر، ما يؤثر في أداء كل منها ضمن المجلس التأسيسي.

- توالـي الاسـتقالات فـي الحكومـة الوليـدة (اسـتقالة وزيـر الإصـلاح الإداري، ووزير المالية).

- حالة العصيان المدني المشهود في بعض الوزارات، وعدم قدرة الوزراء الجدد على تسيير دواليب المؤسسات التابعة لهم لما لقوه من معارضة وتعطيل من جانب المعادين لحكومة الثورة.

- بطء وتيرة الإصلاح، وعدم اسـتجابتها لتطلعات المواطن في إقامة دولة

---

(45) عزمـي بشـارة، برنامج في العمـق، حـاوره علـي الظفيـري، 19/ 12/ 2011: http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-0980010bf1ab

نفسه بتاريخ 30/ 7/ 2012: http://www.aljazeera.net/programs/pages/8b5b5136-1f87-4ce1-a7f6-f0217de5b219

حرة عادلة وديمقراطية، وهو ما ساهم في توسع حركات الاحتجاج الشعبي على أداء الحكومة.

- ضخامة تركة الفساد التي ورثتها الحكومة الوليدة بقيادة النهضة عن العهود السابقة.

- هشاشة المعارضة وعدم اقتناعها بالشرعية الانتخابية القائمة، وعدم مبادرتها بتقديم مقترحات تغييرية شاملة، جدية ومسؤولة.

- رفض المعارضة الإقصائية تحويل النجاح الانتخابي للنهضة والفريق الحاكم معها إلى نجاح تنموي، فتعمد إلى توظيف حضورها في اتحاد الشغل وفي وسائل الإعلام لتأليب الناس على الائتلاف الحاكم وتحويل المعركة من كونها معركة بناء إلى معركة جدل أيديولوجي واستقطاب ثنائي بين الإسلاميين والعلمانيين.

انتشار حالة الشك وانعدام اليقين التي تشرف على بثها بعض وسائل الإعلام.

(2) استعادة هيبة الدولة

تُعد استعادة هيبة الدولة باعتبارها جهازًا ضامنًا للحقوق وحاميًا للحريات وحارسًا لمطلب تأدية الواجبات، تحديًا حقيقيًا يواجه النهضة وشركاءها في الحكم في المرحلة الانتقالية، فقيام الثورة لا يعني ضياع الدولة، تراجع نفوذها في المجال العام باعتبارها صمام الأمان في البناء المجتمعي المدني[46]، والضامن للسلم الأهلي، فالملاحظ أن غطرسة الدولة القامعة على عهد بورقيبة وبن علي ضخمت حجم المكبوت في الضمير الجمعي التونسي، حيث أمعنت في مصادرة الحريات والحقوق الفردية والجماعية، واستأثرت بالثروة، وأساءت توزيع ثمار جهد المجموعة الوطنية بين الأفراد والجماعات

---

(46) عزمي بشارة، «أفكار لمقدمة الطبعة السادسة لكتاب المجتمع المدني،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 12 تموز/ يوليو 2012، الرابط: http://www.dohainstitute.org/release/2b72039a-c713-41e1-be86-6de0c05ca900

والجهات، ما ساهم في تآكل الطبقة الوسطى، وفي تفقير الطبقات الضعيفة، وانتشار جيوب البؤس في المناطق الداخلية وحول المدن الكبرى، وزاد ذلك في تركيم حالة من الاحتقان الاجتماعي الناجم عن الإحساس بالظلم والشعور بالغبن وانعدام العدل، وكان ذلك مُجتَمِعًا وقود الثورة ونارها التي هدت عرش بن علي والحزب الحاكم معه، واغتنم كثيرون الثورة للتعبير عن الذات، وللترفيع في سقف المطالب والانتظارات مع قيام المرحلة الانتقالية، فاتسع مجال المطلبية، وتجاوز بعضهم ذلك الحد إلى درجة القيام بأعمال انتقامية ثأرًا من عنف الدولة القامعة (حرق مقرات مراكز الشرطة - مقرات المعتمديات والبلديات والهجوم على مراكز المحافظات... إلخ). وكان لمؤسسة الجيش، التي تحظى باحترام عدد كبير من التونسيين[47] للزومها الحياد في مرحلة الثورة وتأمينها مسار الانتقال الديمقراطي، الدور الفاعل في محاصرة موجات العنف وإثارة الشغب.

يفترض في الائتلاف الحاكم بمعية النهضة أن يعيد الاعتبار لسلطة الدولة باعتبارها الضامن للأمان والرادع للفوضى. فمن المهم ههنا إعادة بناء المؤسسة الأمنية، وتأهيلها للتعامل مع المواطنين بطريقة حضارية من ناحية، وإعادة بناء الذهنية الجماعية المواطنية لتتعامل مع رجل الأمن باعتباره فاعلًا مدنيًا، يضطلع بدور خدماتي ويسهر على ضمان الاستقرار لا حراسة الاستبداد كما كان سابقًا. فممن الضروري تعزيز الدور الردعي للدولة في إطار القانون، وتفعيل الوسائل الزجرية ضد كل من يهدد الأمن العام أو يعطل المرافق العمومية مع بلورة ميثاق تعاقدي مدني يحدد العلاقة بين المواطن ورجل الأمن.

(3) الثورة المضادة

- مصطلح يُراد به ظهور جماعات وأفراد وهيئات تعارض نسق التغيير وواقع ما بعد الثورة، وتسعى إلى تعطيل مسيرة الإصلاح ونهج المساءلة

(47) جاء في المؤشر العربي: مشروع قياس الرأي العام العربي الذي أعده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة في عام 2011 أن 70 في المئة من التونسيين لديهم ثقة كبيرة في الجيش، ص 47.

والمحاسبة، وتحاول إحياء عصر ما قبل الثورة بشكل أو بآخر، وذلك لما يمثله الوضع الجديد من تهديد لمصالحها وتحديد لمجالات نفوذها. ومن أهم قوى الضغط المضادة للحالة الثورية في تونس اليوم التي تتعلل باعتبار وصول الإسلاميين خطرًا على الدولة المدنية، وترى ضرورة الإطاحة بهم وبالتجربة الائتلافية في الحكم يمكن أن نذكر:

- **فلول النظام السابق**: وهم أتباع حزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، خصوصًا من تولوا مناصب قيادية فيه، واستفادوا من هيمنة على المشهد السياسي في البلد على مدى عقود خلت، ويواجهون حاليًا حالة من العطالة السياسية وتراجع النفوذ بعد أن جرى تحجيم دورهم الديماغوجي داخل المجتمع، ومنعهم من الترشح لانتخابات المجلس التأسيسي، فعمدوا بطرائق شتى وبوسائل عدة، في مقدمها توظيف المال الفاسد لتعبئة المهمشين والمحرومين والعاطلين عن العمل، وتجييشهم للإجهاز على الدولة المدنية الجديدة.

- **البيروقراطية الإدارية التقليدية التي أنتجها النظام السابق**: أُسست على تولية الموالين للنظام في مراكز إدارية مفصلية والتمكين لهم في المؤسسات الحكومية والوزارات السيادية والذين يبذلون جهدهم في تعطيل مسارات الإصلاح الإداري، ما يسهم في استمرار دولة الفساد وتأجيل مشروع بناء الدولة المدنية الجديدة القائمة على الشفافية والنزاهة والمحاسبة.

- **عدد من الأحزاب التي فشلت في الاستحقاق الانتخابي ولم تحظ** بتمثيلية عالية تحت قبة المجلس التأسيسي ترفض القبول، على جهة التضمين أو التصريح، بالشرعية الانتخابية التي أنتجتها صناديق الاقتراع في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، وتصر على استمرار الحالة الثورية ولا تدفع قدُمًا نحو بناء الدولة في إطار توافقي، وهو حال أحزاب اليسار الراديكالي (الوطنيون الديمقراطيون وحزب العمال التونسي) وأحزاب أخرى هي سليلة التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، ظهرت تحت تسميات جديدة، وتسعى **إلى استعادة نموذج الدولة العلمانية التسلطية تحت يافطة إحياء البورقيبية**

والتخويف من حكم الإسلاميين والتشكيك في نواياهم وبرامجهم لإقامة دولة مدنية ديمقراطية، وذلك في إطار نشر ما يُسمى بثقافة النهضة فوبيا.

- **رجال الأعمال المتواطئون مع النظام البوليسي المنحل**، والعائلات المافيوزية التي نهبت المال، واستحوذت على الشركات الكبرى وعلى المشاريع الاستثمارية الناشئة، وترى في الحكومة الانتقالية بقيادة النهضة خطرًا يهدد مصالحها، ويضعها أمام مقصلة القضاء، لذلك تشرف على تحويل مشاريع الإطاحة بالشرعية الانتخابية القائمة، وترفض كل مبادرة لفتح ملفات الفساد المالي والإداري وكل مشروع إصلاحي يهدف إلى إعادة توزيع الثروة.

- **عدد من الأطراف التي تسعى إلى تحزيب اتحاد الشغل** وتحويل دوره من منظمة نقابية عريقة (أُسست في عام 1946) تدافع عن العمال، وتعمل على تحسين ظروفهم المهنية والمعيشية إلى منظمة تخدم أجندات حزبية معينة، وتحرك الشارع متى شاءت (اعتصامات - إضرابات - مظاهرات) للضغط على الحكومة الجديدة. وهو ما يساهم في تعطيل عودة العافية إلى الاقتصاد الوطني.

- **صعود العصبيات القبلية والجهوية** التي تساهم في إشعال فتيلها لوبيات الثورة المضادة مجتمعة والتي تسعى إلى تحويل معركة ما بعد الثورة من معركة تنمية وبناء لأسس الدولة المدنية إلى معركة تناحر داخلي، وصراع هوياتي ينخر المجتمع من الداخل ويهدد بتقويض الوحدة الوطنية.

(4) صعود التيار السلفي

شهد الاجتماع التونسي في الحقبة البورقيبية وفي فترة حكم زين العابدين بن علي حالة من العلمنة التسلطية[48] الفوقية التي حاول النظام الحاكم فرضها على جمهور المحكومين، موظفًا في ذلك قنوات التأثير التي هيمنت عليها الدولة الشمولية وفي مقدمها وسائل الإعلام، والمؤسسات التعليمية،

(48) محمد جمال باروت، «النهضة ومؤشرات ما بعد البورقيبية رسالة الإسلاميين السوريين،» **الحياة**، 9/ 2/ 2011.

ودور الثقافة وأماكن العبادة التي استخدمها الحزب الحاكم للترويج لبرامجه السياسية ولتحييد الهوية العربية الإسلامية وتهميش رموزها، سعيًا إلى تشكيل عقل معلْمَن على الطريقة الفرنسية[49]، ولم يتم تطبيق علمانية ديمقراطية تسمح بالتعدد السياسي والثقافي والديني، بل جرى تركيز نهج علماني استبدادي، يفصل الدين عن الدولة، ويحاصر الحريات العامة والخاصة بما في ذلك الحرية الدينية. وجرت مركزة كل السلطات في يد «المجاهد الأكبر» الحبيب بورقيبة أو خلفه «حامي الحمى والدين» زين العابدين بن علي، وهو ما أنتج حالة من الاستياء لدى قطاع من التونسيين الذين أغاظهم تكريس الانبتات عن الفضاء الهوياتي العربي الإسلامي الذي تنتهجه السلطة في تونس (غلق جامعة الزيتونة - التحريض على الإفطار - منع الحجاب - غلق دور العبادة خارج أوقات الصلاة...)، مما أدى إلى ردة فعل عكسية تمثلت في ظهور جماعات دعوية وسياسية دينية تتبنى مشروع الدفاع عن الإسلام والعروبة في السر والعلن. وكان ذلك من شعارات الحركة الإسلامية فترة السبعينات والثمانينات، ومع حلول عقد التسعينات دخلت حركة النهضة الإسلامية في مواجهة مع نظام بن علي أدت إلى تصفيتها تحت طائلة السجن أو التهجير أو المحاصرة الأمنية، وأدى ذلك إلى حالة من التصحر الثقافي والفراغ السياسي في البلاد استمرت على مدى عقدين متتالين، وهي فترة شهدت بروز ظاهرة التدين على الطريقة السلفية. إذ نهل عدد من الشباب علوم الدين من الفضائيات العربية المشرقية ذات النزعة الدعوية العقائدية التي تروج لفهم حَرْفِي للنص الديني يخرجه من سياقاته الثقافية والتاريخية ويسقطه على العصر المعيش، ما أثمر جيلًا متشددا، يؤمن بالعمل السري، ويتبنى المنهج الجهادي في مواجهة السلطة القائمة، وتجلى ذلك من خلال تفجير أتباع القاعدة معبد الغريبة في حرية (الجنوب التونسي) ودخول جماعة جهادية مسلحة في مواجهة مع بوليس النظام في مدينة سليمان في عام 2007، وتم القبض على أفراد الجماعة وإيداعهم السجن، وتم قتل آخرين.

---

(49) رفيق عبد السلام، **تفكيك العمانية في الدين والديمقراطية** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 56.

مع هروب بن علي وأسرته في 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011، شهد المجتمع التونسي عودة كثيرين من التونسيين إلى مجال التعبير الديني، وظهرت جماعات سلفية ودينية وأحزاب سياسية عدة تتباين في تفسيرها للدين وفي موقفها من الديمقراطية. ووجد حزب النهضة، الموسوم بالمعتدل والمتحصل على التأشيرة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2011 نفسه يواجه تحديًا جديدًا في المرحلة الانتقالية يتمثل في كيفية إدارة الحوار مع جماعات دينية سلفية يلتقي معها في المرجعية الإسلامية، ويختلف معها في تمثل النص التأسيسي قرآنًا وسنة، ويتباين معها في الموقف من الدولة المدنية وفي تصور منهج التغيير المجتمعي. ومن بين التيارات السلفية الصاعدة في الاجتماع التونسي اليوم التي تشكل تحديًا بالنسبة إلى حزب النهضة الحاكم وبالنسبة إلى مكونات المجتمع المدني لكونها لا تقبل بقواعد اللعبة الديمقراطية، وتقدم قراءة مغالية للإسلام، وتهدد الحريات الفردية والعامة يمكن أن نذكر ما يلي:

- **تيار السلفية الجهادية** «الذي يرتبط بتنظيم القاعدة، ويصرح برفضه الأنظمة الحاكمة، ويقطع بعدم شرعيتها ويدعو لمقاومتها وإزالتها بالقوة [...]»[50]. ويقف على طرفي نقيض مع حركة النهضة من جهة أنها لا تكفّر الحاكم، ولا تعتبر تونس أرض جهاد، ولا تعتمد الثورة في طلب التغيير، بل تعتمد التعبير السلمي.

- **تيار السلفية العلمية** الذي يدعو إلى إسلام غير سياسي، محافظ وغير عنيف[51]. يعارض القراءات التي تريد تحرير «أفهام الناس [...] ولا يستسيغ إقامة أي علاقة اتصالية مباشرة مع النصوص»[52]. وبذلك فهي تختلف مع حركة النهضة التي تعتبر الإسلام دينًا وهوية، وتقر بضرورة الاجتهاد وتجديد الدين على مر الزمان.

---

(50) توفيق المديني، **تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية** (تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012)، ص 460.
(51) المديني، ص 462.
(52) المديني، ص 469.

شـهدت السـاحة السياسـية التونسـية على عهد حكم النهضة منح تأشـيرة العمل القانوني لثلاثة أحزاب سلفية هي:

- **حزب جبهة الإصلاح**: وهي حركة سـلفية عقـدت أول مؤتمر لها تحت شـعار المناداة بتطبيق الشـريعة[53]، وتدعو إلى أسـلمة المجتمع بطريقة سلمية، وتطالـب باعتبـار أحـكام الشـريعة المصـدر الأسـاس للتشـريع فـي الدسـتور، وتختلف ههنا مع حركة النهضة التي رفضت دسترة الشريعة.

- **حزب حركة الرحمة**، وهو لا يكاد يختلف في محامله الأيديولوجية عن حزب حركة الإصلاح.

- حزب التحرير: تحصل على تأشـيرة العمل القانوني في جويلية (تموز/ يوليو) 2012، يرئسـه رضا بالحـاج، ويدعو إلى إقامة نظـام الخلافة[54]، وينهل تصوراتـه لمسـائل الاقتصاد والاجتماع والسياسـة من مؤلفات الأب المؤسـس للحـزب تقي الدين النبهاني ومـن كتب عبد القديم زلوم، التـي تنص عل اعتبار «الديمقراطية تتناقض مع الإسلام مناقضة تامة»[55].

بذلـك يخالـف الحزب حركـة النهضـة لأنها تدعـو إلى قيـام دولـة مدنية ديمقراطيـة ذات مرجعيـة إسـلامية، ولأنهـا تقـر باحتـرام الحريـات العامـة والخاصة[56]، وتعتبر السـيادة للشـعب. وتزايد صعود السـلفيين فـي تونس بعد الثورة، وقاموا بأعمال اسـتعراضية عدة وتظاهرات جماهيرية وحملات مناهضة لحريـة التعبيـر واللبـاس والتفكير، ما أثـار حفيظـة مكونات المجتمـع المدني. وذهـب بعـض الملاحظيـن إلـى اتهـام حركـة النهضـة بالتواطـؤ مع السـلفيين

---

(53) سـيف الدين محجوب، «حزب جبهة الإصلاح يعلن التمسـك بتطبيق الشريعة الإسلامية،» **الفجر**، العدد 66، 13/ 7/ 2012، ص 4.

(54) سعد الأهرع، «حوار مع رضا بالحاج،» **الفجر**، العدد 67، 20/ 7/ 2012، ص 4.

(55) المديني، ص 464.

(56) الغنوشـي، **الحريـات العامـة في الدولـة الإسـلامية** (تونـس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011).

ومهادنتهم لسكوتها عما يرتكبونه من تجاوزات في فترة الحكم الانتقالي، وذهب آخرون إلى أن السلفية هي الذراع الطولى لحركة النهضة ترهب بها من تشاء من خصومها.

أمام هذا التحدي جدّت الحركة في النأي بنفسها عن التيار السلفي بعد أن رفضت دسترة الشريعة، فبعثت برسالة طمأنة إلى الطيف الليبرالي في البلاد، واتسم أداء الحركة في مواجهة المد السلفي خلال المرحلة الانتقالية بانتهاج نهج الترغيب والترهيب، حيث بدت ميّالة إلى دعوتهم إلى الخروج من حيز السرية والعمل في إطار الشرعية، وعمدت إلى الحوار معهم قصد حثهم على إقناع الناس بالجدل وبالتي هي أحسن، قصد دمجهم في نسيج العملية السياسية القانونية حتى يتباروا مع الناس بطرح مشاريعهم الفكرية والأيديولوجية بطريقة سلمية. وكان المراد تمدين تلك الجماعات وتأصيلها للانخراط في المجتمع المدني وتلافي قمعها حتى لا تظهر في موقع الضحية وتتزايد شعبيتها. لكن تمادي السلفية في نهج الوصاية على الدين والتضييق على الحريات العامة والخاصة وتهديد السلم الاجتماعي باستخدام العنف في بعض الأحيان دفع رموز الحركة في أعلى هرم السلطة إلى إعلان البراءة منها ورفض التحالف معها، وفي هذا الإطار يقول حمادي الجبالي رئيس الوزراء المحسوب على حركة النهضة: «نحن غير مكلفين بأسلمة البلاد، فنحن مسلمون أصلًا [...] ولن نتحالف مع من يكفّر الناس»[57].

في السياق نفسه هدد علي لعريض، وزير الداخلية، الجماعات السلفية الجهادية والحركات الدينية العنفية باستخدام قوة الدولة الرادعة للتصدي لهم ومنعهم من فرض إرادتهم على جموع التونسيين[58]. وبذلك يبقى تحدي استيعاب الجماعات السلفية وترويضها وتمدينها لتندرج في المسار الديمقراطي ولتنتمي إلى الصف الإسلامي المعتدل تحديًا حقيقيًا يواجه حركة النهضة.

---

(57) حمادي الجبالي، حوار تلفزيوني على القناة الوطنية التونسية الأولى، 30/ 5/ 2012.

(58) علي لعريض، وزير الداخلية التونسي، «المواجهات في تونس وشيكة،» عن صحيفة *Le Monde* الفرنسية، 21/ 3/ 2012.

(5) صوغ الدستور

كانت تونس أول بلد عربي اعتمد دستورًا ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في العصر الحديث في عام 1864 على عهد الأمان، وستكون تونس سباقة في دول الربيع العربي في صوغ دستور جديد يشرف على وضعه أول مجلس تأسيسي منتخب بطريقة شرعية، ويجمع حساسيات حزبية وجمعياتية وكفاءات مستقلة من داخل المجتمع التونسي المعاصر، إذ ورد في «القانون التأسيسي المتعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية» أن المجلس الوطني التأسيس (217 عضوًا) هو السلطة الشرعية الأصيلة والمكلفة من الشعب بإعداد دستور يحقق أهداف الثورة التونسية، والإشراف على إدارة شؤون البلاد لحين إقرار الدستور وإرساء مؤسسات دائمة. تسعى الحكومة الائتلافية الحالية بقيادة النهضة إلى توفير الظروف المناسبة لضمان بلورة الدستور المرتقب في أجل لا يتعدى موفى كانون الأول/ ديسمبر 2012، وتعمل على إجراء انتخابات تشريعية في حدود 20 آذار/ مارس 2013. ويفترض في الدستور الجديد أن يكون ضامنًا للحريات، محددًا نمط نظام الحكم، واضعًا أسس دولة القانون والمؤسسات، مفصلًا العلاقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، مجذرًا تونس في هويتها العربية الإسلامية، ومكرسًا انفتاحها على محيطها الخارجي وفضائها المتوسطي، مستجيبًا لتطلعات التونسيين في إرساء دولة وطنية مدنية مستقلة عادلة ومتقدمة.

اختارت النهضة، باعتبارها فريق الأغلبية العمل على صوغ الدستور في إطار توافقي، وتجلّى ذلك من خلال تشكيل ست لجان من مختلف الأحزاب تضم كل لجنة حوالى 20 عضوًا، وتناقش اللجان المعنية المكونات التالية للدستور المنتظر:

- الديباجة والمبادئ الأساسية.
- الحقوق والحريات.
- السلطات التشريعية والتنفيذية والعلاقة بينها.
- العدالة الاجتماعية والمالية والدستورية.

- الهيئات الدستورية المكلفة التعامل مع التعددية الإعلامية، والنظام المالي، والسياسة والدين، وتطبيق القانون والشؤون الأمنية.

- القضايا المحلية والإقليمية والبلدية.

معلوم أن مرحلة التأسيس الدستوري هي مرحلة صعبة في فترة الحكم الانتقالي باعتبارها تنبني على تفكيك الدستور القديم، وبناء دستور جديد يستجيب لتطلعات شعب ثائر، يطمح إلى إقامة دولة مستنيرة، تعطي الاعتبار الأول لحقوق الإنسان، وإقامة العدالة الاجتماعية، وإرساء سلطة القانون ونظام المؤسسات المدنية. ولم تخلُ مرحلة التأسيس العسيرة هذه من تجاذبات وسجالات حادة بين النهضة وشركائها في الحكم، وبين الفرقاء السياسيين عمومًا من المشاركين في لجان صيغة الدستور، نتيجة تباين الخلفيات الأيديولوجية والأجندات الحزبية للأطراف المشاركة، فالتحدي الحقيقي ماثل في بلورة دستور وفاقي يرضي الإسلاميين والعلمانيين والعروبيين واليساريين والليبراليين وجموع المواطنين، وهو أمر ممكن لكنه صعب المنال. وتجلى الخلاف أساسًا في شأن الفصل الأول من الدستور، حيث افترق أعضاء اللجان بين مؤيد للتنصيص على الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيس للدستور، وبين داع إلى الاكتفاء بمنطوق الفصل الأول من دستور 1959 في هذا الشأن الذي يقول: إن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها». وانتقل الجدل إلى خارج المجلس التأسيسي، واشتد النزاع على هوية الدولة وعلى مصدر التشريع في الدستور الجديد بين السلفيين والعلمانيين وأنصار الشريعة والأحزاب اللائكية، وكاد يفجر ما يسميه عزمي بشارة بـ«الصراع الهوياتي»[59] الذي يهدد بنسف مسار التحول السلمي نحو الديمقراطية وتمزيق نسيج الوحدة الوطنية، وجاء موقف حركة النهضة في هذا الإطار باعثًا برسائل طمأنة إلى مكونات المجتمع المدني، مقدمًا المصلحة العامة على المصلحة الحزبية، ومرجّحًا الشرعية التوافقية على شرعية الأغلبية حفاظًا على السلم الاجتماعي، وأقرت الحركة اعتماد الفصل

(59) بشارة، «أفكار لمقدمة الطبعة السادسة لكتاب المجتمع المدني».

الأول من دستور 1959 من دون تغيير، معتبرة صيغته «واضحة ومحل توافق بين مكونات المجتمع، وهي تحفظ الهوية العربية الإسلامية للدولة التونسية، وتؤكد مدنيتها وديمقراطيتها في ذات الوقت، حيث تنص على أن الإسلام هو دين الدولة بما يقتضيه ذلك من دلالات»[60]. وعلق راشد الغنوشي على ذلك قائلًا: «إن اعتماد حركته للفصل الأول من دستور 1959 انتصار لدولة الديمقراطية المسلمة [...] والتونسيون بمختلف انتماءاتهم السياسية مجمعون على الإسلام دينًا للدولة، لكن بعضهم يتوجس من الشريعة بسبب التطبيقات السيئة لها في العصر الحديث [...] واعتماد الفصل دون تغيير هو تنازل عن لفظ لا يتفق حوله الناس وقبول بلفظ يقبله الجميع [...] والدساتير تُبنى على المشترك وليس على المختَلف حوله»[61].

في السياق نفسه قال رفيق عبد السلام، وزير الخارجية في حكومة الترويكا والتابع للنهضة في تصريح لصحيفة **السفير** اللبنانية: «لا عودة إلى موضوع الشريعة [...] ولا تناقض بين الإسلام والديمقراطية والانفتاح»[62]. ويردف قائلًا: «إن السلطة الجديدة لن تتدخل في الشؤون الفردية للناس، ما يأكلون، وما يلبسون، بل ستهتم بخدمة المصالح العامة والرأي العام»[63]، معتبرًا أن «الإسلاميين فاعلون سياسيون وليسوا كائنات ميتافيزيقية، يتأثرون بالزمان والمكان ضمن مناخ ديمقراطي»[64].

بدا أن حزب النهضة ليس «حزبًا حديديًا»[65]، بل حزب ينسجم مع

---

(60) بيان صادر عن حركة النهضة بتوقيع فتحي العيادي، رئيس الهيئة التأسيسية بتاريخ 2012/3/26.

(61) راشد الغنوشي، «النهضة انتصرت للدولة الديمقراطية،» الجزيرة نت، http://www.aljazeera.net/news/pages/df32c48c-562a-495f-bc2a-5b89b2d7a46b

(62) رفيق عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية،» **السفير**، العدد 12223، 2012/7/04، ص 15.

(63) عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية».

(64) عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية».

(65) «الشيخ «راشد الغنوشي» في أول حوار له بعد إعادة انتخابه رئيسًا لحركة «النهضة»: «النهضة» ليست قالبًا حديديًا،» **التونسية**، http://www.attounissia.com.tn/mobile/detail.php?id=64289&t=42

اقتضاءات الظرف السياسي الذي ينتمي إليه، حيث أرسلت حركة النهضة بموقفها من إدراج الشريعة في الدستور من عدمه برسائل طمأنة إلى النخبة العلمانية الليبرالية وإلى جموع التونسيين، ونأت بنفسها عن مطالب التيار السلفي، بحثًا عن شرعية وفاقية تزكي شرعيتها الانتخابية وتاريخها النضالي في مواجهة الدولة الاستبدادية، ولاقى ذلك الموقف ردات فعل إيجابية في الداخل والخارج على الرغم من إنكار السلفية له وتحامل بعض المحافظين في الحركة عليه. وبدا ظاهرًا بحسب فهمي هويدي أن «النهضة ميالة إلى اعتبار وحدة الجماعة الوطنية موقفًا استراتيجيًا، يتعين الحفاظ عليه [...] فكانت ترى المجتمع ووحدة قواه أولًا لا الجماعة ومشروعها أولًا»[66].

الجدل في المسائل الدستورية لم يكن قاصرًا على الشريعة، بل دار حول قضايا أخرى شتى من بينها الجدل في شأن حقوق المرأة وإصرار الليبراليين على اعتبارها مساوية للرجل في الحقوق والواجبات[67] على جهة الإطلاق، وذهاب النهضة إلى أن العلاقة بين الطرفين علاقة تكامل لا مساواة تامة باعتبار استحالة نقض أحكام الإرث في مجتمع مسلم، فضلًا عما تثيره المساواة المطلقة من مشكلات تتعلق بالإنفاق والنسب داخل الأسرة. كما اشتد النزاع في شأن صلاحيات المجلس الأعلى للقضاء، ومدى استقلاليته وكيفيات تعيين أعضائه، إذ دعا القضاة والمحامون وأنصار الحزب الجمهوري إلى تأمين استقلالية مطلقة للمجلس من الناحية الإدارية والمالية واعتباره سيد نفسه، وهو ما عارضته النهضة باعتبار ذلك قد يؤدي إلى نشأة سلطة موازية لسلطة الدولة ما يقتضي بقاء المجلس الأعلى للقضاء تحت رقابة هياكل تشريعية وتنفيذية موازية. وتباين أعضاء اللجان التمثيلية أيضًا في خصوص آليات تشكيل الهيئة المستقلة للانتخابات، وكان مقترح النهضة في الإطار متمثلًا في فتح الباب

---

(66) فهمي هويدي، «دروس تونسية قراءة الحالة المصرية،» السفير، العدد 12176، 8/ 5/ 2012، ص 19.

(67) سلمى الجلاصي، الفصل 28 من الدستور ومبدأ المساواة بين الجنسين، «هل انتصرت النظرة الرجعية أو بدأ تكبيل المرأة دستوريًا، الشعب، العدد 1191، 11/ 8/ 2012، ص 9.

للترشحات وترك مجال الاختيار للمجلس التأسيسي بدلًا من الاعتماد على آلية التزكية أو التعيين وتشريك مكونات المجتمع المدني.

أنتجت المرحلة الانتقالية في ظل حكم الترويكا بقيادة النهضة مشهدًا سياسيًا جداليًا خلافيًا بامتياز، قوّته في تنوّعه وفي تعدده، فكانت النقاشات حيوية، دالة على أن عملية التأسيس الدستوري هي عملية تفاعلية تشاركية، لا عملية أحادية أو مسقطة من طرف مَا على الآخر تحت يافطة الأغلبية الحزبية أو الشرعية النضالية.

الثابت أن الحوار كان مفيدًا، وأدى غالبًا إلى بلورة نتائج وفاقية في خصوص القضايا الخلافية، وذلك حفاظًا على الوحدة الوطنية، وضمانًا لاستمرار الدولة واستجابة لانتظارات المجتمع المدني في بلورة دستور استثنائي يناسب تطلعات الثورة، لكل فيه حق، ولكل فيه تمثيل.

(6) اختيار نظام الحكم

يُعد تحديد طبيعة نظام الحكم للدولة المدنية الجديدة تحديًا حقيقيًا يواجه حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها في الفترة الانتقالية، وتوزع التونسيون في هذا الشأن بين الداعين إلى إرساء نظام برلماني (حركة النهضة) والمطالبين باعتماد نظام رئاسي (الحزب الجمهوري) والمناصرين لنظام مزدوج (حزب المؤتمر من أجل الجمهورية، حزب التكتل من أجل العمل والحريات، حركة نداء تونس).

على الرغم من أن حركة النهضة تؤسس في أدبياتها الأولى إلى دولة الخلافة والحكم الإسلامي، فإنها طورت مقولاتها على التدريج في العشرية الأخيرة، ورأت إمكان إحداث مزاوجة بين الإسلام والديمقراطية لبلورة نظام حكم مدني مواكب للعصر، معتبرة أن «الديمقراطية هي أحد المفاتيح الكبرى للزمن الإصلاحي العربي الجديد»[68]، وكانت الحركة صريحة في الإعراب

---

(68) البيان الختامي للمؤتمر التاسع لحركة النهضة (12- 17/ 7/ 2012)، قصر المعارض بالكرم، تونس، 2012.

عـن انحيازها إلى فكرة تأسـيس نظـام حكم برلمانـي، حيث جاء فـي برنامجها الانتخابـي «أن النظـام السياسـي نظام برلماني يعيد السـلطة للشـعب يمارسـها مباشـرة وعبر ممثليـه في المجلـس المنتخـب»[69]. وبرر راشـد الغنوشـي هذا التوجـه للحركة بقولـه: «إن تجربتنا في تونـس تجربة مريرة مع النظام الرئاسـي فالفسـاد كله تسـرب لنا من هذا الباب، حيث ظل النظام الرئاسـي يتضخم حتى ابتلع الدولـة كلها وابتلـع الشـعب وابتلع المؤسسـات [...] فتحولت مؤسسـة الرئاسـة إلى أخطبوط [...] لذلك نريد أن نجتث ثقافة التغول الرئاسية الراسخة فـي تاريخنـا منذ عهـد البايـات [...] ونعتقـد أن النظـام البرلماني هـو الأفضل لاجتثاث التغول والدكتاتورية»[70].

بنـاء عليـه، الحركـة ميّالـة إلـى اعتمـاد النظـام البرلمانـي حتـى تحـد من صلاحيـات رئيـس الجمهوريـة ومـن إمكانيـة تفـرّده بالحكـم، بسـبب تجميع السلطات كلها التشـريعية والتنفيذية بيديه، ما ساهم في إعادة إنتاج الدكتاتورية. لكـن التعويل علـى الأغلبيـة البرلمانية وتوسـيع مجـالات اختصاصـات رئيس الحكومة قد يساهم في تغول الحزب المنتصر في العملية الانتخابية، وأدى إلى تكريس دكتاتورية الأغلبية، والحال أن الحكم الديمقراطي لا يُدار بهيمنة طرف معين[71]، بل بتوسـيع مجالات المسـؤولية وتوزيـع الأدوار الرقابية بين أطراف الحكم على اختلافها (رئيس الجمهورية - رئيس الحكومة والبرلمان) والتفريق بين السـلط التشـريعية والتنفيذية والقضائيـة. ووجد الميل المطلـق نحو الحكم البرلماني لدى النهضة معارضة شـديدة من جانب شركائها داخل الترويكا ومن جانب الفرقاء السياسـيين، حيث ذهب محمد عبو، الأمين العام لحزب المؤتمر من أجـل الجمهوريـة، إلى ضرورة توسـيع صلاحيـات رئيـس الجمهورية وأن يكـون منتخَبًا مباشـرة من الشـعب[72] لا من البرلمـان كما تذهب إليـه النهضة،

(69) برنامج حركة النهضة الانتخابي، أيلول/ سبتمبر 2011.

(70) «الشيخ راشد الغنوشي في حديث الصيف،» **عرابيا**، العدد 57، 05/ 8/ 2012، ص 9.

(71) Lamia Karray, *Révolution... Et après? La Tunisie face à son avenir*, 2ème éd. (Tunis: Simpact, 2011), pp. 12- 13.

(72) أزهـار الجربوعي، «هل يعيد النظـام البرلماني الديكتاتورية إلى تونـس؟» صحيفة **الحصاد**، 17/ 07/ 2012، ص 9.

معتبرًا أن على الرئيس «أن يمسك زمام الأمن الداخلي والخارجي، وأن يكون الضامن لسلامة تراب الوطن واستقلاله والقائد الأعلى للقوات المسلحة والمسؤول الأول عن الدفاع [...] كما يمتلك حق اللجوء إلى الاستفتاء، فضلًا عن قرار حل البرلمان. أما في حالة خرقة للدستور، فلا بد أن يُتخَذ قرار تجميده أو إقالته بثلث المجلس التشريعي بشرط موافقة المحكمة الدستورية»[73].

يلتقي مع هذا التصور الميال إلى ترجيح كفة نظام الحكم الرئاسي طيف كبير من العلمانيين، خصوصًا الحزب الجمهوري بزعامة أحمد نجيب الشابي، وتذهب حركة نداء تونس إلى ضرورة تحقيق التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وبين صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة . وفي السياق نفسه دعا محمد بنور، الناطق باسم حزب التكتل من أجل العمل والحريات، إلى اعتماد نظام رئاسي معدل، قائلًا إن «الحزب يرى ضرورة أن يتمتع الرئيس بصلاحيات أوسع في الحكم وإدارة الأزمات»[74].

من ثمة، وجهت مسارات تجنب الدكتاتورية في شكلها الفردي أو الحزبي رؤى المختلفين في تمثل صيغة نظام الحكم في الدستور الجديد للدولة القادمة، الذي يعكف على إنجازه نواب المجلس التأسيسي في المرحلة الانتقالية. ويفترض أن تعرض الحكومة بقيادة النهضة مقترحها في شأن نظام الحكم على المجلس المذكور، فإن تحصلت على أغلبية الثلثين تم تمريره وإن لم يكن يُعاد التصويت عليه ثانية في الجمعية التأسيسية، فإن عزَّ التوافق تم اللجوء إلى الاستفتاء الشعبي، وهو ما يساهم في إطالة مدة الانتقال الديمقراطي لذلك يُعد كسب التوافق في شأن نمط نظام الحكم تحديًا حقيقيًا يواجه النهضة في المرحلة الانتقالية.

ب - التحديات الاقتصادية

إن استعادة البلاد حيويتها من الناحية الاقتصادية مطلب ضروري ومطمح

(73) الجربوعي، «هل يعيد النظام البرلماني الديكتاتورية إلى تونس؟».

(74) الجربوعي، «هل يعيد النظام البرلماني الديكتاتورية إلى تونس؟».

شعبي، ورهان حقيقي تسعى الترويكا الحاكمة بقيادة حركة النهضة إلى كسبه في المرحلة الحالية، فتحسين المؤشرات الاقتصادية (دخل الفرد ومعدل النمو والترقيم السيادي...) يساهم إلى حد كبير في استعادة الثقة بين المواطن والدولة، وفي وضع حد لحالة اللايقين تجاه التجربة الديمقراطية الوليدة في الداخل والخارج، ويغري المستثمرين ورجال الأعمال والسواح على اتخاذ تونس قبلة لهم في القادم من الأيام.

(1) اقتصاد هش على عهد بن علي وإبان الثورة

ورثت حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها وضعًا اقتصاديًا هشًا، تداعت أركانه في أخريات عهد بن علي الذي سعى إلى بلورة معادلة مؤداها أوفر لكم الخبز والأمن على أن تضمنوا لي الاستفراد بالحكم والثروة، فعمل على توفير بعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية المحدودة مقابل تأمين استقراره السياسي وتركيز نفوذه والحزب الحاكم معه، لكن «الصفقة السلطوية فشلت في ظل تزايد عجز الاقتصاد عن خلق الوظائف للوافدين الجدد على أسواق العمل من ذوي الشهادات الجامعية، وانتشار الوظائف الهامشية ومتدنية الأجر في القطاع غير الرسمي، وارتفاع التفاوت في الدخل والفوارق المناطقية. وشيئًا فشيئًا فاق عدد الخاسرين من الأوضاع الاقتصادية السائدة عدد المستفيدين منها مما أدى إلى تآكل شرعية النظام»[75]. وثورة الناس عليه يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010، واستمرت حركة الاحتجاج الشعبي على مدى شهر لتشمل كل الجهات ولتشارك فيها الفئات الاجتماعية والعمرية والسياسية كلها، ما أدى إلى الإطاحة بنظام نهب ثروات البلاد على مدى عقدين ويزيد.

أنتج واقع ما بعد الثورة صعوبات اقتصادية جمة نتيجة انتشار الشعور بالخوف وغياب الاستقرار وغلبة الانفلات الأمني في الشهور الأولى التي عقبت رحيل بن علي (14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011)، فعلى مدى

---

(75) الحسن عاشي، «التحديات الاقتصادية في تونس،» مركز كارنيغي للشرق الأوسط، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2011، ص 26.

الحكومة الانتقالية الأولى برئاسة محمد الغنوشي، والثانية بقيادة الباجي قائد السبسي ارتفع عدد العاطلين عن العمل من 500 ألف مع نهاية عام 2010 إلى 700 ألف مع نهاية عام 2011، بعد مغادرة أكثر من 80 شركة البلاد وتسريح آلاف العمال وتراجع الاستثمارات الأجنبية بنسبة 20 في المئة وانخفاض مردودية القطاع السياحي في الاقتصاد الوطني بنسبة 50 في المئة وارتفاع معدل البطالة ليبلغ 17 في المئة مقارنة بـ 14 في المئة في عهد ما قبل الثورة، و«واجهت البلاد عقبة مزدوجة تمثلت في نقص السيولة وارتفاع تكلفة التمويل الخارجي نظرًا إلى خفض درجة تصنيفها السيادي»[76].

(2) تحديات اقتصادية تواجه النهضة والترويكا

تسلمت حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها البلد في وضع اقتصادي صعب وفي ظرف مالي حرج محليًا وإقليميًا ودوليًا، ومن أبرز ميزاته:

– تباطؤ نسق النمو العالمي في عام 2012، خصوصًا في منطقة الأورو الشريك الاقتصادي الرئيس لتونس التي تستأثر بنسبة 80 في المئة من المبادلات التجارية، وأشارت المراجعة الصادرة عن صندوق النقد الدولي (جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2012) إلى انخفاض النمو العالمي من 4 في المئة مقدرة في أيلول/ سبتمبر 2011 إلى 3.3 في المئة، وانخفاض النمو في منطقة الأورو من 1.1 في المئة مقدرة في أيلول/ سبتمبر إلى 0.5 في المئة[77]، ما يخبر بواقع اقتصادي إقليمي هش.

– عدم استقرار الأوضاع السياسية في ليبيا التي ما فتئت تعاني صعوبات التحول الديمقراطي في المرحلة الانتقالية، والتي تُعد الشريك الاقتصادي العربي الرئيس لتونس على مدى عقود لما تشغله من عمالة تونسية، ولما بين البلدين من مبادلات تجارية ضخمة.

---

(76) عاشي، ص 6.

(77) تقرير حول مشروع ميزانية الدولة، صادر عن وزارة المالية بالجمهورية التونسية بتاريخ نيسان/ أبريل 2012، ص 1.

- محدوديـة الموارد الذاتية الوطنية مقابل تزايد نسـق المطلبية الاجتماعية وفي مقدمها التشغيل والتنمية الجهوية.

بـدت حركة النهضـة على درايـة بتحديات البنـاء الاقتصادي فـي المرحلة الانتقالية ولخصتها في برنامجها الانتخابي في النقاط التالية:

- عجز المنوال الاقتصادي السـابق على حل مشكلات الاقتصاد التونسي وعلى رأسها البطالة والتفاوت الجهوي.

- غياب الحوكمة واستشراء الفساد.

- ارتفاع عدد العاطلين عن العمل خصوصًا بين أصحاب الشهائد العليا.

- الاختلال بين الجهات وتوسع دائرة الفقر.

- غياب الثقة لدى المتدخلين في الداخل والخارج.

- ضغط على ميزانية الدولة بسبب تنامي النفقات[78].

(3) مقترحات النهضة الاقتصادية

على الرغم من محدودية الاهتمام بالتنظير للاقتصاد الإسـلامي ومؤسساته في أدبيـات حركة النهضة الإسـلامية، فإن الناظـر في البرنامـج الانتخابي الذي قدمه الحـزب للتنافس على مقاعد المجلس التأسيسـي يتبيّن أنـه برنامج واعد، خـص الإصـلاح الاقتصـادي بمقترحات عـدة، وقـدم مقاربة منهجية شـمولية، تحاول تغيير الوضع السائد من دون أن تناقض أسس الفكر الاقتصادي المتداول على السـاحة الدولية (اقتصاد السوق والشـراكة الاقتصادية وتحفيز الاستثمار)، وقدمـت الحركة منوالًا تنمويًـا طموحًا يمتد بين عامـي 2012 و2016، ويروم تحقيق أهداف عدة أهمها:

---

(78) البرنامج الانتخابـي لحركة النهضة، الباب الاقتصادي والاجتماعـي: «عدالة وتنمية ورفاه»، تونس، أيلول/ سبتمبر 2011، ص 16.

- إحـداث حوالـى 590 ألـف موطن شـغل بما يـؤدي إلى تخفيض نسـبة البطالة من 14 في المئة في عام 2011 إلى حدود 8.5 في المئة في عام 2016.

- الوصـول إلى نسـبة نمو بـ 8 فـي المئة فـي عـام 2016 أي بمعدل نمو سنوي بـ 7 في المئة خلال الفترة المتراوحة بين عامي 2012 و2006 علمًا بأن نسبة النمو لم تتجاوز 1.5 في المئة في عام 2011

- الترفيع في الدخل الفردي إلى حوالى 1000 دينار في عام 2016 مقابل 6300 دينار في عام 2011.

- التخفيض في نسبة التضخم المالي لتصل إلى حدود 3 في المئة في عام 2016، ما يحسـن القدرة الشـرائية للمواطن ويقوي القدرة التنافسـية للمؤسسة الاقتصادية التونسية.

- التوجـه نحـو التخفيـض التدريجي مـن التمويل الخارجـي المصحوب بفائدة ليصل إلى نسبة ضئيلة بحلول في عام 2016.

- تخفيف العبء الجبائي على ذوي الدخل الضعيف والمتوسط.

- توسيع الشراكات الاقتصادية وتنويعها.

- دعم التوجه نحو اقتصاد المعرفة والابتكار والذكاء.

- الرفع في الإنتاجية ودعم تموقع المنتجات الوطنية في الأسواق المحلية والخارجية.

- إحداث أقاليم تنمية تضم أقطابًا اقتصادية بحسب حاجة كل جهة.

- تركيز مشاريع اقتصادية عدة لتوفير مواطن شغل بالمناطق المحرومة.

- توفير التمويلات اللازمة والمرافقة الضرورية للباعثين والمستثمرين في المناطق الداخلية.

- تحويل تونس إلى مركز مالي إقليمي ذي إشعاع دولي.

بناء عليه يتبين لنا أن البرنامج الاقتصادي للحركة يراهن على تحقيق مطالب تنموية عدة تنادت بها الجموع الثائرة في 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 وفي مقدمها التشغيل والتنمية المناطقية المتوازنة وتحسين المقدرة الشرائية وضمان العيش الكريم لكل مواطن. والواقع أن حركة النهضة بتمثلها للمطالب الحاجية للشارع التونسي ضمنت بطريقة ذكية استقطاب عدد كبير من الناخبين، ما مكّنها من كسب أغلب المقاعد تحت قبة التأسيسي. لكن هذه الوعود تبدو اليوم ورقة ضغط على النهضة والائتلاف الحاكم معها باعتبارها مطالبة بتحقيق ما وعدت الناس به. ودفعها ذلك إلى إبداء مرونة في إدارة العملية السياسية وفي إدارة الحياة الاقتصادية، فبدت غير متشبثة بمقولات إرساء اقتصادي إسلامي تكافلي محافظ بل مفتوحة على صوغ منوال تنموي ليبرالي يشجع المبادرة الفردية، ولا يمنع من تدخل الدولة في إدارة الشأن الاقتصادي حماية لمصالح الطبقات الوسطى والضعيفة، كما أبدت الحركة ليونة في خصوص ما تعلق بالسياحة من نشاطات أو سلوكيات قد تناقض الشريعة الإسلامية، وأعرب مسؤولوها عن تعهدهم بحماية القطاع والعمل على تفعيله، وفي ذلك يقول حمادي الجبالي: «إن القطاع السياحي يُعد من المكتسبات التي لا مجال للمساس بها. وأضاف هل من المعقول أن نصيب قطاعًا حيويًا مثل السياحة بالشلل بمنع الخمور وارتداء لباس البحر»[79]. وفي السياق نفسه قال راشد الغنوشي: «لا أحد يفقه تاريخ التشريع في الإسلام يسمح لنفسه بأن يغير أنماط الحياة من مأكل وملبس ومشرب عن طريق القسر والإكراه والتهديد، فالله خلق الناس أحرارًا، ولم يعط لأحد سلطة في أن يقود الناس حتى للجنة بالسلاسل»[80].

بذلك اختطت الحركة لها مسارًا مميزًا في التعامل مع قضايا الحريات الفردية والأنشطة الاقتصادية داخل الاجتماع التونسي، وجعلت بينها وبين

---

(79) Richard Spencer, «Tunisia's Victorious Islamists Vow to Uphold Country's Liberal Laws,» *The Telegraph*, 26/10/2011, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/tunisia/8851054/Tunisias-victorious-Islamists-vow-to-uphold-countrys-liberal-laws.html

(80) راشد الغنوشي في حوار مع مجلة **المجلة** العربية الصادرة بلندن بتاريخ 3/ 10/ 2011.

التمثل الإخواني التقليدي للإسلام وبينها وبين الفهم السلفي والراديكالي له مسافة، فبدت ميالة إلى الانخراط في الواقع ومسايرة خصوصية المجتمع الذي تنتمي إليه، محاولة فتح الإسلام ليستوعب الراهن الحضاري للمجموعة الوطنية بدلًا من السعي إلى أسلمة المجتمع ومناحي الحياة عمومًا والحياة الاقتصادية خصوصًا.

تتمثل وسائل تحقيق المشروع الاقتصادي الإصلاحي لحركة النهضة خلال الرباعية القادمة في ما يلي:

- «إرساء قواعد الحوكمة الرشيدة وذلك بمكافحة الفساد الإداري والمالي ودعم الشفافية ومحاسبة المسؤولين وذلك بـ «تكوين هيئة عليا مستقلة لمكافحة الرشوة والفساد والمحسوبية، وتفعيل التصريح عل الشرف بالممتلكات لكبار المسؤولين.

- إصلاح منظومة الانتداب والتأجير والترقية في الوظيفة العمومية.

- التزام مبدأ الشفافية والعدل عند إبرام الصفقات العمومية.

- دعم اللامركزية والتخفيف من الإجراءات الإدارية.

- ترشيد الإنفاق العمومي وتنويع التمويل وتوجيهه نحو مصادر غير مُحْدِثَة للمديونية.

- تطوير البنية الأساسية والمرافق العمومية في المناطق الأقل حظًا في التنمية بهدف تشجيع رأس المال المحلي والأجنبي على الاستثمار فيها.

- إحداث التشريعات الملائمة لتأسيس مصارف إسلامية.

- توفير الشروط اللازمة من حريات واستقرار أمني لضمان التنمية الاقتصادية.

- إعداد الأرضية القانونية للتأمين التكافلي.

- اعتماد معايير المحاسبة الدولية بالنسبة للمؤسسات المدرجة بالبورصة.

- إيجـاد منظومـة حوافـز تمكـن مـن الترفيـع التدريجـي في نسـب تأطير أصحاب الشهائد العليا في المؤسسات.

- تمكيـن الباحثين عن مواطن شـغل من أصحاب الشـهادات مـن التمتع بتخفيـض قـدره 50 في المئـة من معلـوم النقـل العمومـي والتمتـع بالمعالجة المجانية لمدة تصل إلى سنتين.

- تشـريك الجمعيات التنموية فـي الاقتصاد الاجتماعـي والتضامني وفي إدماج العاطلين عن العمل.

- وضع صيغ تعاون فاعل بين الدولة والجهات في ميدان التنمية»[81].

البين من خلال ما تقـدم، صعوبة الوضع الاقتصادي في الداخل التونسـي وتعقّـده، بدت طموحـات النهضة عالية السـقف، ويـكاد يكـون البرنامج الذي قدمته شاملًا لمعظم جوانب الأزمة التنموية في البلاد، لكن تبقى عد مناطق غير واضحة في هذا البرنامج وفي مقدمهـا مَوْقَعَة دور الدولة في القطاع الاقتصادي وتحديـد مجـالات تدخلهـا علـى جهـة الدقـة، وضبـط أولويـات الاقتصـاد الوطني، وصوغ جـدول زمني تفصيلي لإجراءات الإصلاح ومشـاريع النهوض الاقتصـادي، يُضـاف إلى ذلك عـدم تصريـح الحركة بمـوارد التمويل لتنشـيط المشـاريع الاقتصاديـة المسـتقبلية ومـدى جاهزيـة مصـادر التمويـل المفترضة للمساهمة في النهضة الاقتصادية المأمولة، فمن حقنا أن نتساءل:

إلـى أي مدى يمكـن التسـليم بواقعية الطموحـات الاقتصاديـة وإجرائيتها في ظل ما ورثتـه البلاد من تركة فسـاد ضخمة ونظام إداري ومالـي بيروقراطي استشـرى على مدى عقود خلت؟ وفي ظل وضع اقتصـادي إقليمي ودولي غير مسـتقر؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بجاهزية الحركة لتفعيل وسائل الإصلاح الاقتصادي في مرحلة انتقالية وجيزة؟

الواقـع أن مـا حققته النهضـة من منجـزات علـى الصعيد الاقتصـادي في

(81) البرنامج الانتخابي للنهضة، ص 14- 25.

الأشـهر الثمانية الأولى من توليها الحكم ما زال دون المطلوب، فنسـبة البطالة ما تراجعت إلى الحد المقبـول، وعجلة التنمية الجهوية ما زالت معطلة بسـبب حركات الاحتجاج العشوائي (الإضرابات والاعتصامات) وقضية تسوية ملفات حوالى 400 رجل أعمال من الذين لحقت بهم شـبهة فسـاد في العهد البائد لم تجـد بعد طريقها إلـى الحل النهائـي، فمعظمهم ما زال ممنوعًا من السـفر على الرغم من وعد السـلطة بتسـريع النظر في ملفاتهم وتعجيل عودتهم إلى الدورة الاقتصادية[82]. يضاف إلى ذلك عـدم فتح ملفات التهرب الجبائي والمخالفات الديوانية والاحتكار، والعائلات المافيوزية التي نهبت المال العام.

لكـن ذلـك لا يمنع مـن الإشـارة إلـى أن العديد مـن المناطـق والأقطاب الصناعيـة بالبلاد اسـتعادت نشـاطها وأغـرت المسـتثمرين بالعودة إلى السـوق التونسية، كما استعادت السياحة عافيتها المعهودة خلال صائفة 2012، وتحسن معدل النمو ليبلغ 2.7 في المئة بحسـب تقديرات صنـدوق النقد الدولي[83] مع موفى جويلية (تموز/ يوليو) 2012.

استنتاجات

- شـهدت حركـة النهضـة عبـر تاريخهـا صيـرورة سـاهمت في تشـكيل شـخصيتها السياسـية وفي بلورة مشـروعها المجتمعي، فانتقلت من الدعوة إلى الدين إلى الدعوة إلى التغيير السياسـي بناء على مرجعية إسلامية، وتحولت من مهادنة النظام (في بداياتها) إلى مناورتـه فمعارضته ومطالبته (بين عامي 1980 و2010)، وسـاهمت تلـك التجربـة في نحـت كيانها وزيـادة شـعبيتها وتطوير مقولاتها النظرية (الموقف من الحريات ومن المرأة ومن الشريعة...).

- أثبتـت تجربـة الحكـم الانتقالـي أن النهضـة علـى عثراتهـا لـم توظف

(82) رضا السعيدي، الوزير المكلف بالشـؤون الاقتصادية والاجتماعية: «الحكومة حريصة على طمأنة رجال الأعمال ونشر الثقة والأمان،» **وقائع**، العدد 47، 26/ 7/ 2012، ص 3.

(83) راجع: «المجلس التنفيذي لصندوق النقد الدولي يختتم مشاورات المادة الرابعة لعام 2012 مع تونس، 3/ 8/ 2012: http://www.imf.org/external/arabic/np/sec/pn/2012/pn1296a.pdf

الديمقراطيـة للانقـلاب علـى الديمقراطيـة أو للعمـل علـى أسلمـة المجتمـع وعسكرة الدولة، وتلك سابقة في تاريخ الإسلام السياسي.

- لـم تنجح حركـة النهضة والائتـلاف الحاكـم معها في تحويـل نجاحها الانتخابـي إلـى نجـاح تنموي لأسبـاب ذاتيـة (قلة الخبـرة بالحكـم - اختلاف الأرضيات الأيديولوجية - المحاصصة السياسية...) وأسباب موضوعية (عودة فلول النظام السابق - الأفعال الاحتجاجيـة الفوضوية - المعارضة الإقصائية - بيروقراطية الإدارة التقليدية...).

- ليست حزب النهضة «حزبًا حديديًا» يتمترس خلف مسبقات أيديولوجية نهائيـة وأحكـام ثابتـة، بل هـي حـزب براغماتـي يستحضـر الواقع ويستشـرف المستقبـل، ويحسـن إدارة عمليـة التبـاري الانتخابـي والاستقطـاب السياسي، ويراعـي خصوصية المجتمع التونسي (التعدد الثقافـي وحقوق المرأة والانفتاح علـى الآخـر والتعايش والاعتـدال). ولـم تر الحركـة خيْـرًا في تقديـم الوحدة الوطنية على مسلماتها العقدية، وذلك بتنازلها عن مطلب تطبيق الشريعة والنص عليها في الدستور.

- جسّدت حركـة النهضة أول تجربة إسلامية ديمقراطية للإسلام السياسي فـي البلاد العربية أسســت على الإقرار بالآخـر والتسليـم بالديمقراطية والقبول بتحكيم الشـعب واحترام حقوق الإنسان في ظل الدولة المدنية، فجسرت الهوّة بين الإسلام والحداثة، وخرجـت من بوتقة التنظير للاجتمـاع الديني إلى فضاء التأسيس للاجتماع المواطني[84].

- أسســت حركـة النهضـة لتجربـة توافـق علماني/ إسلامي فـي إدارة دفة الحكـم، وهـي أول تجربة شـهدها التاريخ لسياسـي لتونس الحديثـة، ما ساهم في الحد من الأحادية الحزبية والفردية في إدارة الشـأن العام التي عاشت البلاد ويلاتها على مدى عقود خلت.

(84) عزمي بشارة، **المسـألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

- بدا الأداء السياسي لحركة النهضة في الحكم باهتًا مقارنة بأدائها في المعارضة، حيث بدا الحزب والائتلاف الحاكم معه في حالة تردد وارتباك حيال اتخاذ إجراءات استعجالية وحلول عملية في خصوص مكافحة الفساد، ومحاسبة فلول النظام السابق ومواجهة الفوضى الثورية وإقامة العدالة الانتقالية والتصدي لأعلام الثورة المضادة.

- يبقى المهاد المرجعي لحركة النهضة في حاجة إلى مزيد التجديد والتوضيح والتطوير والنقد حتى تواكب مستجدات العصر الديمقراطي لتونس الجديدة، فتصور الحركة لنظام الحكم وموقعتها للإسلام من العملية السياسية وكيفيات جمعها بين الدين والديمقراطية مسائل ما زالت يكتنفها الغموض في أدبيات الحركة.

- إن حركة النهضة حركة في صيرورة تنهل من صيرورة المجتمع المدني في تونس، وهي مع غيرها من القوى المدنية والحزبية في البلاد مدعوة إلى تأسيس مشهد سياسي ديمقراطي حداثي يفيد من أخطاء الماضي ويبني للمستقبل، ويحوّل الثورة من حدث تاريخي إلى حدث فكري يساهم في تغيير العقول وإنتاج الأفكار النيرة الجديدة، حتى تنعم الأجيال القادمة بالعيش في كنف نظام جمهوري لا جملوكي على حد تعبير المنصف المرزوقي. فـ«معمان الحياة السياسية والحيز العام النشط، والتجربة والخطأ في المواقف [...] كل هذه العوامل لا تفيد في طرح البدائل فحسب بل أيضًا تحدث تغيرات بنيوية»[85] في الواقع السياسي والمجتمعي، لذلك من المهم تطوير تجربة الاجتماع الديمقراطي وإرساخها في أرض مدنية صلبة.

- معلوم أن تونس ما زالت في مرحلة تعلم الديمقراطية[86] والتدريب على استيعاب قواعدها وتمثل آلياتها، وكانت سبّاقة في إبداع الفعل الثوري،

---

(85) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط. 6 (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011)، ص 346.

(86) Louis Martinez, «Tunisie et Libye: L'Apprentissage de la démocratie,» CERI, 7/11/2011, http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/11/07/ceri-tunisie-et-libye-l-apprentissage-de-la-democratie_1598860_3232.html

و«اختزلت عقودًا من التهيئة النفسية والتحفيز المعنوي لحدث الثورة في العالم العربـي، ونقلت فكرة التغيير من حيـز الحلم إلى حيز الممكـن»[87]، وهي الآن بصدد نحت معالم تركيز الجمهورية التونسية الثانية.

فهل تنجح تونس في إقامة أركـان أول دولة مدنية ديمقراطية جمهورية في أفق عام 2013؟

هذا سـؤال آخـر، الجـواب عنـه رهيـن إرادة الحاكميـن والثائريـن وقوى المجتمع المدني في تونس الغد.

المراجع

كتب

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ـــــــ . **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط. 6. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

ـــــــ . **المسـألة العربيـة: مقدمة لبيـان ديمقراطي عربـي**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

عبد السلام، رفيق. **تفكيك العمانية في الدين والديمقراطية**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

عبد المعطي، مجدي. **راشـد الغنوشـي والنهضة الإسـلامية في تونس**. القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، 2012.

(87) نـواف عبد الرحمن القديمـي، «الإسلاميون وربيع الثـورات: الممارسـة المنتجة للأفكار،» سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (نيسان/ أبريل 2012)، متوافر على الرابط: http://www.dohainstitute.org/release/881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc

عبشــة، المبروك. **الحــركات الإســلامية فــي الجزائــر بيــن 1931 و1991: مع مقارنة بين حركة النهضة التونســية والجبهة الإسلامية للإنقاذ.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012.

الغنوشي، راشــد. **من تجربة الحركة الإســلامية في تونس.** تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

______. **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير.** تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

المدينــي، توفيــق. **تاريخ المعارضــة التونســية من النشــأة إلى الثــورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية.** تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012.

تقارير

«تقريــر المنتدى الدولــي حول مســارات التحــول الديمقراطــي.» برنامج الأمم المتحدة الإنساني: 5 – 6 يونيو/ حزيران 2011.

«تقرير منتدى المجتمع المدني العربي: الحراك الجديد ومسار النهضة العربية.» الأمم المتحــدة، االمجلــس الاقتصــادي والاجتماعــي: القاهــرة، 9 – 10 نيسان/ أبريل 2011.

«المؤشــر العربي 2011: مشــروع قياس الــرأي لعــام العربي.» المركــز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 2012.

Books

Karray, Lamia. *Révolution... Et après? La Tunisie face à son avenir.* 2ème éd. Tunis: Simpact, 2011.

Reports

Arieff, Alexis. «Political Transition in Tunisia.» *CRS Report for Congress*: 16/12/2011.

Conferences

Torelli, Stefano Maria. «The «AKP Mode» and Tunisia's al - Nahda: From Convergence to Competition?» Paper Presented at: *Revolution and Revolt: Understanding the Forms and Causes of Change*, BRISMES Annual Conference, London School of Economics and Political Science, 26 - 28 March 2012.

الفصل الثاني عشر

الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النص وسندان الواقع

حمادي ذويب

مقدمة

قد يتساءل متسائلٌ عن صلة البحث في قضايا المرأة من خلال تصور الإسلاميين بموضوع ندوة «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي في المرحلة الانتقالية للثورات العربية». وهذا التساؤل، ربما تشرِّع له القراءة السريعة لعنوان الندوة، يوحي بأن المحور السياسي هو مدار النظر الوحيد في الندوة؛ إلا أن بعض التأني يؤدي إلى فهم متعدد الدلالات والأبعاد لعبارة نظام الحكم الديمقراطي، يكون أحد مقوماته الجانب الاجتماعي. فمشاركة فئات المجتمع المختلفة في الحكم - رجالًا أكانوا أم نساءً، أم شبانًا أم شيوخًا - هي من ركائز الحكم الديمقراطي. ويُعد الدفاع عن حقوق المرأة مرتكزًا أساسيًا من مرتكزات فلسفة حقوق الإنسان التي تُعد قاعدة نظرية جوهرية تتأسس عليها أنظمة الحكم الديمقراطية.

بناءً على هذا، يمكن أن نُقر قاعدة عامة في كتابات المنظرين عن موضوع المرأة؛ وتتمثل في أنه كلما كان المفكر يتبنى الديمقراطية تصورًا وممارسة، كان

موقفه من المرأة منفتحًا ومؤيدًا لحقوق المـرأة. وعلى خلاف ذلك، كلما ابتعد من التصـور الغربي للديمقراطية؛ كـان موقفه من المرأة أكثـر انغلاقًا وماضوية. هكـذا اعتُبر موقف الإسلاميين من حقوق المرأة، المقياسَ الذي يتحدد به مدى تقدُّمهم في تبنّي مبادئ الحرية والديمقراطية والمساواة في الميادين المختلفة.

ليس مـن الاعتباطي اختيار الموقف من المرأة مقياسًا أو مؤشـرًا إلى مدى تبنّـي المنهـج الديمقراطـي؛ ذلك أن قطاعـات عريضة مـن الإسلاميـين عبّرت عـن احترازها مـن حرية المـرأة ومـن مكاسبها وحقوقهـا التي حصلـت عليها، بعد نضال الحركـات النسائية طيلة حقبة طويلة. واضطـر إسلاميون آخرون إلى التنازل عن المواقف القديمة المحافظة إزاء المرأة، تفاعلًا مع الضرورة والواقع الجديد والضغط الدولي أيضًا.

في هذا الإطـار، أعلنت حركة النهضة في تونس فـي عام 2011 «أن إقامة الدولة الديمقراطيـة التي تُحدَّد فيها الحقوق والواجبـات على أساس المواطنة، من دون اعتبار للجنـس أو اللون أو المعتقد؛ هي المدخـل الأمثل لكل إصلاح اجتماعـي وسياسـي حقيقي، وضـرورة أن تأخـذ المـرأة قضيتها بيدهـا في ظل فلسفة التكامل والتعاون مع الرجل وليس في ظل عقلية التطاحن أو التنازع»[1].

إن بريـق هـذه العبـارات، لا يعني تماهي خطـاب حركة النهضـة مع خطاب الحداثيين، حيث بيَّن راشـد الغنوشـي، رئيس الحركة، أن دعـوة حركته إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي لا تعني استبعاد زمن الحداثة والعودة إلى النمط الموروث وإعـادة إنتـاج مجتمع الانحطـاط؛ وإنما غايتهـا استيعاب مـا أنجزتـه الحداثة في السياق الخـاص بالمسلمين. وعلـى الرغم من هذه المقدمـة التنويرية؛ يستخلص الغنوشي بعدها أن الحداثة لم تُحقق حرية المرأة، «وأنه إن أمعنا النظر في مضمون هذا التحرير المزعوم في تونس، سنجده في أغلبه مجرد سلب»[2].

---

(1) انظـر: «بيـان حركـة النهضة بمناسبـة اليـوم العالمي للمـرأة»، شـبكة الحوار نـت الإعلامية، http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=15639 ،2011/3/8.

(2) راشـد الغنوشـي، **مقاربـات فـي العلمانيـة والمجتمع المدنـي** ([تونـس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011])، ص 124.

ولما كـان التطرق إلـى كل قضايا المرأة عنـد الإسلاميين أمـرًا لا يتسع له المجـال فـي هـذه النـدوة؛ اخترنا التركيـز علـى مسألتيـن أساسيتيـن: إحداهما اجتماعية هي تعـدد الزوجات، والأخرى سياسية هي مشـاركة المرأة في الحياة السياسية.

المسـألة الأولـى تخص قانـون الأحـوال الشـخصية، وهـي «منطقـة ذات حساسيـة، خصوصًا فـي الهيـكل الاجتماعي. وبحكـم حساسية هـذه المنطقة، فـإن الأحكام المتعلقة بها تكون كاشـفة أكثـر من غيرها لمؤشِّـرات الحركة في السيـرورة الاجتماعيـة، بمعنـى أن القوانيـن والأحكـام المحدِّدة لوضـع المرأة ومكانتها تكشِف أكثر من غيرها عن مدى تحقق «حقوق الإنسان» في المجتمع المعنـي. وهذا هو المؤشِّـر الأكثـر صدقًا لتحديد مـدى تقدُّم المجتمـع»[3]. أما **المسـألة الثانية**، فتتصـل بتولّي المرأة رئاسـة الدولة أو بقية الوظائـف السياسية. وفي هذيـن المجالين، تحتد مقاومة مسار المساواة بيـن الرجل والمرأة؛ إذ هما مجالان «يُبـرزان بوضوح تقسيـم الأدوار الجندرية المكرَّس باسم الشـريعة، أو باسم الخصوصيات الثقافية أحيانًا»[4].

أولًا: تعدد الزوجات في تصور حركة المرأة

نحـاول أن نرصـد موقـف حركـة النهضـة مـن مسألـة تعـدد الزوجـات؛ بالانطـلاق أولًا مـن الجـذور التاريخيـة لهـذا الموقف. لذلـك ارتأينـا أن نُلقي بعـض الأضواء علـى حركة الاتجـاه الإسلامي التـي كانت الإطـار الأول الذي احتضـن أعـلام حركـة النهضـة التونسيـة. وكانـت مجلـة **المعرفـة**، أداةَ تلـك الحركة فـي الاتصـال بالتونسييـن وتبليغهم آراءهـا. وتطرقت هـذه المجلة إلى موضـوع التعدد خلال عـام 1976، من خـلال مقالة كتبها أبو أحمـد، ورد فيها

(3) نصـر حامد أبو زيـد، **دوائر الخوف قـراءة في خطاب المـرأة**، ط. 2 (الدار البيضـاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 283.

(4) رجـاء بـن سلامـة، **بنيـان الفحولـة: أبحاث فـي المذكـر والمؤنـث** (دمشـق: دار بترا للنشـر والتوزيع، 2005)، ص 136.

قولـه: «حماية الأسرة عن طريق تعـدد الزوجات، في الحـالات التي تكون فيها الزوجـة عقيمة أو لا تفي بحاجات الرجل الجنسية. فـلا يضطرّه ذلك إلى الزنا، كمـا في المجتمعـات الغربية، أو اتخـاذ الخليلات؛ بل يتزوج أخـرى حفظًا من التمزق»[5]. ومن الواضـح، أن هذا الموقف التقليدي ينـدرج ضمن الرؤية التي تفرض على المرأة طاعة زوجهـا، والائتمار بأوامره، استنادًا إلى أحاديث ذكرها صاحـب المقالة منها: «لو كنت آمـرًا أحدًا أن يسجد لأحـدٍ، لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها»[6].

فـي أواسـط الثمانينيـات، وتحديـدًا فـي نـدوة 6 حزيران/ يونيـو 1985، صرحـت قيـادة الإسلاميين بمطلـب التراجع عـن مجلـة الأحوال الشـخصية، وبإقامـة حـوار وطني في شـأن قوانينهـا. وبرز هـذا المطلـب نتيجـة الهدنة مع السلطـة السياسية الممتـدة بين عامـي 1984 و1987. فبعد انتفاضـة الخبز في عام 1984 «حاول النظـام التونسي تلطيف الأجواء؛ بإعلانـه فتح باب التعددية السياسيـة من جديد، وتحقيق انفراج سياسي كان مـن أبرز معالمه إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين»[7].

بيَّن راشـد الغنوشـي أسبابَ الدعوة إلى مراجعة هذه المجلة، وفي مقدمها أن بعـض نصوص هذه المجلة أُسقِطت على المجتمـع إسقاطًا، من دون دراسة متأنيـة بصيرة للواقع الاجتماعي التونسي[8]. ومـن تلك النصوص تجريم التعدد الحلال مهما كـان المبرر. يقول في ذلك: «فالسجن والفراق، عقوبتان لازمتان؛ مع أنه كـان يمكن التعامل بمرونـة مع قضية التعدد، لوضع حـد لحالة الفوضى التـي كانت عليها، واعتبار الـزواج الثنائي (رجل - امرأة) هـو القاعدة الطبيعية. ثم يتولـى القانـون تنظيـم الاستثنـاءات، ويمكـن القضـاء الإشـراف على ذلك

(5) **مجلة المعرفة**، العدد 4، السنة 3 (1976)، ص 15.

(6) **مجلة المعرفة**، العدد 4، السنة 3 (1976)، ص 15.

(7) عبـد الحكيم أبو اللوز، **إشـكالية الدين والسياسـة فـي تونس: أزمة مشـروع التحديث وظهور حركة النهضة** (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011)، ص 162.

(8) راشـد الغنوشـي، **المرأة بين القرآن وواقع المسـلمين** ([تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011])، ص 106.

التنظيم، ووضع الشروط الكفيلة بمنع الفوضى والتحجر، لولا جموح التقليد الأعمى»[9].

في هذا السياق، وضمن حملة الإسلاميين الداعية إلى إجراء استفتاء في شأن مجلة الأحوال الشخصية، برزت بعض المقالات الصحافية التي تعارض تجريم تعدد الزوجات في مجلة الأحوال الشخصية؛ منها مقالة تطرّق فيها صاحبها إلى ضرورات تعدد الزوجات التي تبرّر بحسب رأيه المحظورات. يقول: «ثمة وجوه عدة لهذه الضرورة؛ كالعجز الجنسي الذي قد يعتري المرأة بعد الزواج نتيجة البرود الجنسي، خصوصًا أنها تصل إلى مرحلة التغيّر في سن مبكّرة نسبيًا (خمس وأربعون سنة)...»[10].

الظاهر أن موقف الإسلاميين هذا لم يستمر. ففي إثر الحملة المضادة التي شُنت عليهم؛ سُجل تراجعهم عن مطلبهم، إلا أن ذلك عُد تراجعًا شكليًا بعد عملية جس النبض، وذلك انتظارًا وتحينًا للفرصة الملائمة لتحقيق برنامجهم بحذافيره، والانقضاض النهائي على هامش الحريات المتوافرة حاليًا للمرأة[11].

فرض التحول السياسي في تونس بعد انقلاب 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987 ترسيخ هذا التراجع؛ خصوصًا أن مدبِّر هذا الانقلاب زين العابدين بن علي كان قد صرح في رسالة يبدو أنها تستهدف الإسلاميين قائلًا: «لن نعيد النظر في ما حققته تونس لصالح المرأة ولن نتخلى عنه. إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نرى ضرورة التمسك به والالتزام به»[12]. وكان رد زعيم حركة النهضة على هذا الخطاب إيجابيًا، حيث أعلن «أن المدوّنة تمثّل - بشكل عام - إطارًا ملائمًا لتنظيم العلاقات العائلية»[13]. وفي هذا الصدد اعتبر الغنوشي أن

(9) الغنوشي، ص 106.

(10) فؤاد الفخفاخ، «ضرورات تعدد الزوجات،» جريدة الرأي التونسية، العدد 341، 7/ 6/ 1985.

(11) شكري لطيف، **الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد**، ط. 2 (تونس: بيرم للنشر، 1988)، ص 110.

(12) بورجا، **الإسلام السياسي**، ص 231، نقلًا عن: أبو اللوز، ص 175.

(13) أبو اللوز، ص 175.

مجلة الأحوال الشخصية، تندرج في سياق تأويلٍ مشروعٍ للنصوص الدينية[14].
ولما كان الغنوشي - إلى حدود عام 1991 - لَم يوضِّح القاعدة النظرية التي مارس من خلالها هذا التأويل؛ اعتُبِر موقفه «نتيجة التغيير السياسي للسابع من نوفمبر، وبالتالي فهو موقف ينطوي على إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي، في غياب أي تأصيل نظري لم تتوفر للقيادة فرصة القيام به، نظرًا لانخراطها الكبير في الممارسة السياسية»[15].

تجلّى البعد السياسي لموقف حركة النهضة من مجلة الأحوال الشخصية، من خلال قبولها بها، ذاك الذي أكدته بإمضائها على الميثاق الوطني في عام 1988.

استمر هذا الموقف بعد ذلك. ففي عام 2005، أُسست «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»؛ وهي هيئة معارضة تضم يساريين وإسلاميين وقوميين وليبراليين وحقوقيين. وكانت تشيد بمجلة الأحوال الشخصية، وتعبِّر عن تمسّكها بها وبمكاسب المرأة الاجتماعية، وعن سعيها إلى تطويرها؛ هذا على الرغم من عدم حسمها نقاطًا خلافية مثل المساواة في الإرث.

مع هذا، فإن موقف الغنوشي بعد ثورة 14 جانفي لم يكن ثابتًا دائمًا في مسألة تعدد الزوجات. فقبل انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، قال: «نحن أكثر انفتاحًا من المجموعات السياسية التي تدّعي الحداثة». كما نفى أن تكون حركته تخطط - في حال وصولها إلى الحكم - للتضييق على حرية المرأة التونسية التي تتمتع بـ «وضع حقوقي فريد من نوعه في العالم العربي، بفضل مجلة الأحوال الشخصية». وأكد ذلك بالقول: «لن نمنع الشواطئ المختلطة، ولن نفرض على النساء زيًا معينًا (الحجاب)»[16]. وواصل: «نحن ضد اعتماد العنف، لمنع فكرة أو مناصرة فكرة من الأفكار. نحن مع حرية

---

(14) انظر: حوار مع الغنوشي، صدر بجريدة **الإصلاح**، 15/ 12/ 1989.
(15) أبو اللوز عبد الحكيم، ص 176.
(16) **جريدة القدس العربي**، نقلًا عن موقع:

التفكير والتعبير والاعتقاد؛ ولكن باعتبارنا نعيش في مجتمع مسلم، فيجب أن يحترم بعضنا عقائد بعض»[17].

ولئن نفى الغنوشي في أول مؤتمر صحافي بعد تلك الانتخابات أي نية لحركته في الترويج لتعدد الزوجات، بخلاف ما يروّجه بعض من يلعبون بورقة «فزّاعة الإسلاميين»[18]؛ وصرّح لإذاعة إكسبراس إف إم في أواخر شهر تشرين الأول/ أكتوبر 2012 بأن حركة النهضة لن تغيّر سوى فصلين من مجلة الأحوال الشخصية: فصل التبني، وتستبدله بمبدأ الكفالة، وفصل منع تعدد الزوجات. وأكد في هذا الحديث أن الإسلام لا يمنع تعدد الزوجات ولا يفرضه[19]. ووجدنا تأكيدًا لهذا الموقف في موقع إلكتروني آخر يفيد أن الغنوشي يعتبر مجلة الأحوال الشخصية جزءًا من الاجتهاد الإسلامي؛ إذ شارك في وضع نسختها الأصلية الشيخ عبد العزيز جعيّط[20]، ولا يمكن الاستغناء عنها. وأكد تمسّك حركة النهضة بها بوصفها مكسبًا، مع تعديل فصلين فيها: فصل التبني وفصل تعدد الزوجات. وصرّح الغنوشي في مناسبة أخرى بعدم معارضته تعدد الزوجات؛ وإن حاول اعتباره حلًا اجتماعيًا خاصًا بزمن معيّن دون غيره. وأكد خلال حوار نظّمته المؤسسة الأميركية للسلام أن الزواج بواحدة هو مبدأ محفوظ في الإسلام، وأن تعدد الزوجات مسموح به عندما يتعلق الأمر بحل مشكلات اجتماعية تُطرح في زمن الحرب خصوصًا. وأضاف أن المشكل في تونس يكمن

---

(17) جريدة القدس العربي، نقلًا عن موقع: www.sudanforum.net

(18) كمال بن يونس، «الغنوشي والجبالي في أول مؤتمر صحفي بعد الانتخابات،» على الرابط: www.maghreb-news.net

(19) انظر في ذلك العنوان التالي: http://tunisiavideo.blogspot.com

(20) يقدِّم الشيخ عبد العزيز جعيّط خطأ باعتباره أحد ملهمي قانون الأحوال الشخصية في تونس. والحق أنه أخذ مسافة من النظام، وأنكر إجراءات عدة أُدخلت في هذا القانون. وطالب رسميًا وزير العدل بمراجعة الفصول المتعلقة بمنع تعدد الزوجات وبإقرار الطلاق المدني. والملاحظ أنه وإن أيّد الشيخ فاضل بن عاشور التمشي الإصلاحي لقانون الأحوال الشخصية؛ فإن عددًا من العلماء أعربوا عن رفضهم له. هكذا أصدر 13 عضوًا من غرفتي المجلس الشرعي الأعلى فتوى يوم 14 أيلول/ سبتمبر 1956 ندّدوا فيها بالقانون الجديد، لاشتماله على إجراءات مناقضة للقرآن والسُنّة والإجماع. انظر: Michel Camau et Vincent Geisser, *Habib Bourguiba: La Trace et l'héritage* (Paris: Editions Karthala, 2004).

في عزوف الشباب عن الزواج، بسبب البطالة؛ ولا يكمن في تعدد الزوجات[21].

يتضح - إذًا - أن زعيم حركة النهضـة، وإن أعلن في بعض المناسبات أن حركته لن تعمل على إقرار مبدأ تعدد الزوجات؛ فإنه صرّح في مناسبات أخرى بموقفـه الأصلي مـن المسألة. ولا يُعـد هذا غريبًا عنـه؛ ذلك أنه يسعـى إلى أن يحقق المعادلة الصعبة، وهي إرضاء المجتمع التونسي من جهة، وتطمين المرأة بشـكل خاص، وعدم مصادمة النص القرآني الذي يجيز التعدد من جهة أخرى. وهـذا ما جعل خصومـه يصفون موقفه بالارتبـاك والالتبـاس، ويعللونه برئاسته لجنة الدفاع عن تعدد الزوجات خارج تونس. تقول سناء بن عاشـور ابنة الشيخ فاضل بن عاشور: «هناك التباس في ما يخص موقف إحدى مكونات «هيئة 18 أكتوبـر» وهي حركـة النهضة؛ إذ هي في نفـس الوقت الذي تتمسـك فيه بمجلة الأحوال الشـخصية، يرأس زعيمها السيد راشد لجنة الدفاع عن تعدد الزوجات خارج تونس (بحسب قولها)، وهو موقف يدل على تناقض واضح»[22].

ثانيًا: موقف قادة حركة النهضة من تعدد الزوجات

يلاحـظ الناظر في تصريحـات قادة حركـة النهضة أنها متفقـة على موقف واحد يفيـد أن إباحة تعدد الزوجات لا ينضوي في برنامـج الحركة، وأنها تتبنى مكاسب المرأة التونسية.

في هذا الصـدد، أكد حمـادي الجبالي، الأميـن العام لحركـة النهضة، أن الحركـة لن تسمـح بتعـدد الزوجـات، ولن تمـس مكاسـب الحداثـة الخاصة بالشـعب التونسي[23]. وفي الإطار ذاتـه، قال نور الدين البحيـري، وزير العدل الحالي (مـن حزب النهضـة): «إن النهضة تدعـم مكتسبـات التونسيين بما في

---

(21) انظر المقالة الصادرة في موقع News of Tunisia، 13/ 5/ 2012 بعنوان: «La Polygamie vue par Rached Ghannouchi,» www.newsoftunisia.com/generalites/

(22) أشـرف عبد القادر، «رسالـة مفتوحة إلى سناء بن عاشـور،» أمان، المركـز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة: http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=9377.

(23) انظر مقالة صادرة في: 26/ 11/ 2011 على الموقع التالي: www.investir-en-tunisie.net

ذلك الحظر على تعدد الزوجات الذي لا يتعارض والقرآن»[24]. ويبرز هذا التصريح قاعدة من قواعد النهج السياسي للحركة، أي الحرص على عدم تعارض الفعل السياسي مع القواعد الشرعية والنصوص الدينية، ما جعلها تلجأ إلى التأويل لتبرير ما قد يبدو متعارضًا مع أمر ديني منصوص عليه أو مُجمَع عليه. وفي هذا السياق، أكد علي لعريّض - القيادي في حركة النهضة ووزير الداخلية حاليًا - أن الحركة بعد فوزها في الانتخابات «تريد أن تكون مقاربتها لأي قضية لا تتعارض مع الدين. وأطروحتنا تقوم على الملاءمة بين الحداثة وبين مقاصد الدين الإسلامي»[25]. وأوضح أن الحركة لن تُحدِث تغييرًا في قانون الأحوال الشخصية في ما يتعلق بالإرث وتعدد الزوجات اللذين اعتبرهما غير ملائمين للمجتمع التونسي. وأكد أنه «ليس لنا أي نية لمراجعة تعدد الزوجات؛ لأن التعدد مشروط في الفقه بشروط كثيرة، ولوليّ الأمر إذا رأى سوء استعمال حق أن يقيِّده»[26].

من الواضح أن هذا الرأي مستلهَم من ميراث الحركة الإصلاحية في عصر النهضة؛ إذ قال محمد عبده في هذا السياق: «ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجَّح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم؛ جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقًا مراعاة للأغلب»[27]. وبيَّن أن الحركة «تحترم النمط الاجتماعي. وفي تونس جرى العمل على أنه لا وجود للتعدد. وذكر أن الدين الإسلامي واحد وقراءته متعددة، وهو يتأقلم مع كل مجتمع بخصائصه والمرحلة التي يتطور بها»[28].

يقوم موقف الحركة المبدئي الراهن الرافض تعددَ الزوجات على خيار سياسي يتجنب مصادمة المجتمع الذي اعتاد - على مدى نصف قرن

(24) جريدة **الوسط**، 14/ 8/ 2011.

(25) انظر صحيفة **الوسط** التونسية، 12/ 11/ 2011. www.tunisiealwasat.com/article-1936

(26) صحيفة **الوسط** التونسية، 12/ 11/ 2011.

(27) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993)، ج 2، ص 84.

(28) صحيفة **الوسط**، 12/ 11/ 2011.

تقريبًا - زواج الرجل بامرأة واحدة فقط. لذلك حرصت قيادات الحركة على نفي الأخبار أو الشائعات كلها التي تتعارض وهذا الخيار. من ذلك القول الذي نُسِب إلى سمير ديلو، الناطق الرسمي باسم حركة النهضة؛ ويفيد أن تعدد الزوجات مسألة أساسية يجب أن تكون في الدستور القادم. ونفاها ديلو مصرحًا أنه عندما سُئِل عن موقف حركة النهضة من تعدد الزوجات أجاب أن الحركة ليست دار إفتاء، وليس من دورها البت في المسائل الفقهية، وبرنامجها السياسي لا يتضمن هذه النقطة(29).

في السياق نفسه، نفت سعاد عبد الرحيم - النائبة بالمجلس التأسيسي عن حركة النهضة - الشائعات الخاصة بالإجبار على لبس الحجاب والسماح بتعدد الزوجات. وأوضحت أن الحركة تساند حرية المرأة والحفاظ على مكاسبها ومساواتها بالرجل(30).

ثالثًا: رئاسة المرأة للدولة لدى الإسلاميين بين الرفض والقبول

هل يجوز أن تتولى المرأة الولاية العامة، أي رئاسة الدولة؟

يُعدّ الجواب عن هذا السؤال مقياسًا يؤشر إلى مدى جدّة خطاب المجيب عنه أو اكتفائه بالتقليد. فمن المعلوم أن العلماء القدامى يُجمعون على ضرورة توافر شرط الذكورة في من يتصدى للخلافة أو الولاية العامة على المسلمين. وسار على هديِ هذا الموقف فريق من المفكرين المسلمين المحافظين في عصرنا؛ من أشهرهم أبو الأعلى المودودي الذي استند إلى آية القَوامَة، وإلى حديث «لن يفلح قوم ولَّوْا أمرهم امرأةً»، ليستخلص ضرورة حرمان المرأة من تولِّي أي وظيفة من وظائف الدولة، ويقول في هذا السياق: «إن المناصب الرسمية في الدولة - رئاسة كانت، أو وزارة، أو عضوية مجلس

(29) انظر في الموقع: http://zmgri.blogspot.com/2011/06/blog-post_2001.html

(30) انظر في الموقع: http://www.alarabiya.net/articles/2011/10/28/174203.html

الشورى، أو إدارة مختلف مصالح الحكومة - لا تفوَّض إلى النساء»[31].

الملاحظ أن هذا الرأي لم يتبناه بعض الكتاب والعلماء فحسب، بل عبَّرت عن تأييده مؤسسات إفتائية رسمية لها تأثيرها في الرأي العام الإسلامي، منها لجنة الفتوى في جامع الأزهر، ولجنة أخرى للفتوى في الكويت[32].

لكن كيف كان تعامل الإسلاميين في تونس مع هذه المسألة؟

تطرّق الغنوشي إلى هذه المسألة في أكثر من كتاب من كتبه. ففي كتابه **الوسطية عند القرضاوي** قام بنقد القرضاوي بسبب ارتباك موقفه من جواز تولّي المرأة رئاسة الدولة. يقول في ذلك: «غير أن الشيخ (القرضاوي) لا يبدو على الدرجة نفسها من الحسم، عندما يتعلق الأمر بالولاية العامة؛ فتراه مسايرًا للموقف العام الذي عليه جمهور الفقهاء في اتفاقهم على عدم جواز تولّي المرأة الولاية العامة، إعمالًا منهم لحديث البخاري: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً» ... وتارة يكون حديث الشيخ أقل حسمًا وأميل إلى المضي مع مبدأ المساواة الذي أقره إلى نهاياته، عدا ما ورد فيه استثناء صريح»[33].

في مقابل هذا الموقف المرتبك، كيف كان موقف الغنوشي من المسألة المطروحة؟

أثار الغنوشي هذا الموضوع في كتابه **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، في سياق رده على من منع المشاركة السياسية للمرأة، اعتمادًا على آية القَوامَة، حيث قصر دلالة الآية على المجال الأسري، أمّا خارج الأسرة فيمكن أن تكون لها ولاية على بعض الرجال؛ إلا أن هذه الولاية لا يمكن أن تمتد إلى الولاية العامة. يقول: «أمّا ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة،

(31) أبو الأعلى المودودي، «المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام،» ترجمة محمد كاظم سباق في: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون** (بيروت: دار الفكر، 1968)، ص 316.

(32) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 123.

(33) راشد الغنوشي، **الوسطية عند القرضاوي** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 98.

فلم يرِدْ ما يمنعه؛ بل الممنوع هو الولاية العامة للمرأة على الرجال»[34].
والواضح أن هذا الموقف يقوم على قراءة تأويلية توفيقية للحديث المروي عن البخاري «لن يُفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأةً». فهو يخالفه من جهة عندما يسمح بولاية المرأة ومشاركتها السياسية في المناصب المختلفة؛ لكنه من جهة أخرى لا يقبل به في مسألة الولاية العامة. وهنا يلجأ الغنوشي إلى آلية أصولية تقليدية، هي تخصيص الدلالة؛ أي قصر دلالة لفظ من ألفاظ الحديث على معنى دون غيره، حتى يتناسب مع الغاية الدلالية التي يريد إقرارها. وهكذا يفسّر دلالة لفظ «أمر» في الحديث تفسيرًا عامًا؛ على الرغم من أن اللفظ يمكن أن يدل على الخاص والعام معًا. يقول: «والحديث الذي رواه البخاري «لن يفلح...» إنما يعني الولاية العامة على الأمة؛ أي: رئاسة الدولة كما تدل عليه كلمة «أمرهم»؛ فإنما تعني أمر قيادتهم ورئاستهم العامة. أما بعض الأمر فلا مانع أن تكون للمرأة ولاية فيه»[35].

يرى الغنوشي أن سبب ورود الحديث المذكور «يؤيد تخصيصه بالولاية العامة، حيث بلغ النبيّ (ﷺ) أن الفرس بعد وفاة إمبراطورهم ولّوْا عليهم ابنته، فقال: لن يفلح...»[36]. وبعد صفحات من بروز هذا الموقف، سنجد موقفًا يناقضه. ففي سياق إعجابه بجرأة الشيخ محمد الغزالي في كتابه **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، يؤكد اتفاقه معه في جواز تولّي المرأة رئاسة الدولة، فيقول: «ولقد ذهب (محمد الغزالي) في موضوع مشاركة المرأة السياسية إلى ما ذهبنا إليه أنه ليس في التصور الإسلامي من حاجز ديني حقيقي يحظر على المرأة أن تتبوّأ أي منصب في الدولة الإسلامية قد تأهّلت له، بما في ذلك رئاسة الدولة»[37]. ولما كان هذا الموقف في تناقض صريح مع الموقف السابق، لجأ الغنوشي إلى آلية تأويلية كان القرضاوي قد سبقه إليها حينما اعتبر أن الفقهاء القدامى حظروا على المرأة الولاية العامة، وهي الخلافة، أما الدول

(34) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 121.
(35) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**.
(36) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 122.
(37) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، هامش 2، ص 126.

الإسلامية القائمة فهي مجرد إمارات لا ينطبق عليها مسمّى الولاية العامة. وبناء على هـذا تجوز رئاسة المرأة الدولـة الإسلامية. والظاهر أن هـذا التأويل يُبتغى منه عدم التصادم مع الحديث الذي رواه البخاري.

لكن أليست رئاسة المـرأة دولةً إسلاميةً حقًا وولاية عامـة على المسلمين؟ لا نـرى في الأمر إلّا مراوغة خطابية غير مطابقة للواقع؛ لأن المرأة عندما ترئس الدولة ستكون لها السلطة التي أخافـت الفقهاء القدامى، وهي أن تحكم الرجلَ امـرأة. كان هـذا غير مقبول فـي ظل نظـام اجتماعي محافـظ قديم، لكنـه اليوم أصبح ممكنًا. وولايتها العامة أمر لا جدال فيـه؛ لأنها تمثّل دولتها في المحافل الدولية، وتشـرف على أمور الدولة العامة. وحاول القرضـاوي[38] التقليص من مدلول الولايـة العامة للمرأة، اعتمادًا علـى أنموذج الدولة الغربيـة الديمقراطية التي يقوم فيها الحكم على المؤسسات وعلى الشـراكة لا على الانفراد والحكم المطلـق. فهل يصـحّ هذا علـى الدولـة الإسلاميـة التي لا يـزال أغلبهـا يُحكم بغير الأسلـوب الديمقراطي؟ وهـل هذا الموقـف مطابق للواقـع، خصوصًا إذا استحضرنـا أنموذجَيْ مارغريت ثاتشـر، رئيسة حكومـة بريطانيا سابقًـا، الملقّبة بالمرأة الحديدية، وأنجيلا ميركل، رئيسة الحكومة الألمانية حاليًا؟

لا يبـدو لنا أن موقـف رئيس حركة النهضـة الحقيقي، هو مـع تولّي المرأة رئاسة الدولـة الإسلامية. وهذا مـا تجلّى عمليًـا من خلال الممارسـة السياسية لممثلي حركـة النهضة، فهـم وإن دافعوا خـلال الحملة الانتخابيـة التي سبقت انتخابات 23 تشـرين الأول/ أكتوبر 2011 عن مكاسب المرأة ومجلة الأحوال الشـخصية والدولة المدنية؛ فإن نائبـات الحركة في المجلـس التأسيسي فاجأن الجميـع بالتصويت ضد حق المرأة في أن تترشـح لمنصب رئاسـة الجمهورية،

---

(38) انظر قول القرضاوي: «ثم إن الواقع المشـاهد أن المسؤولية اليوم جماعية والولاية مشتركة تقوم بهـا مجموعة من المؤسسات والأجهـزة، وللمرأة أن تحمل جزءًا منها مع مـن يحملها عندما تكون حاكمًـا.. وليسـت هـي الحاكمـة المطلقـة التي لا يُعصـى لها أمر؛ فهـي إنما تتـرأس حزبًـا يعارضه آخر، وهي في حزبهـا لا تملك إلا صوتها، فـإن عارضتها الأغلبية غـدا رأيُها كرأي أي إنسـان»، انظر: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ط. 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 176.

وذلك في سياق مناقشة اللجنة المتخصصة بشروط الترشح للرئاسة[39]. ولئن كانت المسؤولية الأولى في الدولة غير محبذة للنساء؛ فإن المسؤولية الثانية، أي نيابة الرئيس، مرحَّب بها لأغراض سياسية تخدم التوافق مع الأحزاب المخالفة. وفي هذا الصدد، نقلت الصحف خبر تحذير رئيس حركة النهضة جماعة الإخوان المسلمين في مصر من تراجع شعبيتها بسبب رفضها ترشح الأقباط والمرأة لمنصب نائب الرئيس[40].

تأتي هذه المواقف في وقت رفض فيه حزب النور - أكبر الأحزاب السلفية المصرية - تعيين امرأة أو قبطي في منصب نائب رئيس، وفي وقت أصدر فيه مستشار الرئيس الموريتاني فتوى أكد فيها أن المرأة لا يجوز لها أن تتولّى رئاسة الدولة[41].

الملاحَظ أن حزب التحرير، وإن أجاز تولّي المرأة الوظائف السياسية ومشاركتها في انتخابات مجلس الشورى وفي انتخاب الخليفة ومبايعته؛ فإنه سكت عن مسألة رئاستها للدولة، وفي هذا رفض ضمني للأمر[42].

رابعًا: مشاركة المرأة في الحياة السياسية

لم تبرز مسألة مشاركة المرأة في الفضاء العمومي وفي المجال السياسي إلا في الفكر الإسلامي الحديث. فالعالم الإسلامي كان يتأثر بلا شك بما يحدث حوله. لذلك طالبت النساء المصريات بتخصيص مكان لهن في البرلمان المصري. وباعتبارهن مستمعات، حصلن فعلًا على مقصورة في هذا البرلمان في عام 1925، ثم على مقصورتين.

يبدو أن تيار الإخوان المسلمين في بداية ظهوره لم يرُقْ له هذا الوضع.

---

(39) انظر جريدة **الأوسط**، 6/ 7/ 2012، www.awsatnews.net/?p=77915

(40) انظر مثلًا جريدة **الفجر نيوز** الإخبارية، 13/ 03/ 2012، www.alfajrnews.net

(41) انظر جريدة **الشروق** التونسية، بتاريخ 19/ 07/ 2012، http://www.alchourouk.com

(42) راجع: عمارة، **المودودي والصحوة الإسلامية**، ص 265.

فبمجرد أسس حسن البنّا جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 شن هجومًا على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التقليدية، قائلًا: «فمهمة المرأة زوجها وأولادها... أما ما يريد دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة؛ فنردّ عليهم بأن الرجال – وهم أكمل عقلًا من النساء – لم يحسنوا أداء هذا الحق، فكيف بالنساء وهن ناقصات عقلٍ ودينٍ!»(43).

لكن موقف الإخوان تطور بعد ذلك، وبرزت في الجماعة قيادات نسائية على غرار زينب الغزالي. وتُوِّج هذا التطور في عام 1996 بإصدار وثيقةٍ تؤصِّل مشاركة المرأة السياسية ممثِّلةً لعامة الناس في مجالس الشورى والدولة(44).

وفي تونس ألقى راشد الغنوشي في عام 1980 محاضرة بعنوان «وضعية المرأة في الحركة الإسلامية»، راجع فيها بعض المسلَّمات التقليدية للحركة، وتبنّى موقفًا أكثر اعتدالًا في مسألة دخول المرأة إلى الفضاء العام، إن على صعيد العمل أو السياسة. وبناءً على هذا، أقرّت الحركة الإسلامية التونسية – خلال مؤتمرها الثاني في عام 1981 حق النساء في المشاركة في هيئاتها.

سعى الغنوشي إلى التأصيل النظري لمشاركة المرأة في الحقل السياسي، ومنها خصوصًا الترشّح للمجالس النيابية. فاعتمد سلطة عالمين حديثيْن أجازا هذه المشاركة، هما الشيخ محمد الغزالي والشيخ القرضاوي. وردّ حجج مانعي مشاركتها، وأهمهم المودودي؛ معتمدًا في ذلك على آلية تخصيص دلالتي آية القَوَامة وحديث البخاري «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً». فدلالة الأولى تخص المجال الأسري، ودلالة الثاني تخص الولاية العامة دون غيرها من الوظائف والأنشطة السياسية(45).

---

(43) حسن البنا، **حديث الثلاثاء**، خطب سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور (القاهرة: مكتبة القرآن، 1999)، ص 370.

(44) انظر مقالة: «عشرة عوائق أمام حقوق النساء في الإسلام»، http://www.wfrt.org/dtls.php?ContentID=120

(45) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 122-121.

الملاحظ أن هذا الموقف لا يستند - في رأينا - إلى فلسفة المساواة بين الرجل والمرأة، التي كانت القاعدة النظرية التي أُسس عليها الموقف من المرأة في الدول الغربية؛ وإنما هو موقف يفتح كوّة صغيرة تسمح بدخول أنوار الحداثة، من دون السعي إلى خلخلة العلاقة العمودية القديمة بين الرجل والمرأة. لذلك يطمْئِن الغنوشي الرجال قائلًا: «إن عدد النساء اللائي يرشحن للمجلس النيابي سيظل محدودًا، وستظل الأكثرية الساحقة للرجال. وهذه الأكثرية هي التي تحلّ وتعقد؛ فلا مجال للقول إن ترشيح المرأة للمجلس، سيجعل الولاية للنساء على الرجال»[46].

هكذا، فإن مشاركة المرأة في المجلس ستكون شكلية، ومن دون فعل أو تأثير. ولعل ما يعضد رأينا هذا هو تصريح القادة الإسلاميين بأن الغاية الأيديولوجية هي التي تقف وراء دعوتهم إلى مشاركة المرأة في السياسة. ونجد الغنوشي يحيل إلى فتوى القرضاوي التي تنص على «أن الحاجة تقتضي من المُسْلِمات الصالحات أن يدخلن معركة الانتخابات في مواجهة المتحلِّلات. والحاجة الاجتماعية والسياسية، قد تكون أهم وأكبر من الحاجة الفردية التي تجيز للمرأة الخروج إلى الحياة العامة»[47]. وفي السياق نفسه كتب عبد الرحمن عبد البرّ، منظِّر الإخوان المسلمين، في جريدة الجماعة: «لا مانع من ترشح المرأة للانتخابات النيابية وخروجها للتصويت، مع ضرورة التزامها بالضوابط الشرعية؛ خصوصًا أن هذا الترشح يضع المرأة المسلمة في معركة تواجه فيها النساء غير الإسلاميات.. فيما المطلب الملحّ، هو أن تحمل المرأة المسلمة المشروع الإسلامي إلى ساحة مواجهة نساءٍ يحملن مشروعًا يعمل على إفساد المجتمع»[48].

---

(46) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 121.

(47) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 123؛ وانظر فتوى يوسف القرضاوي، في: عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم** (الكويت: دار القلم، 1990)، ج 3، ص 448.

(48) راجع: روزا ياسين حسن، «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة: المرأة العربية وتيارات الإسلام السياسي،» **مجلة الآداب**، السنة 60 (ربيع 2012).

قد يبدو هذا الموقف علامة على وعي الإسلاميين - في الأقطار المختلفة - بأن زمن مقاربة قضايا المرأة - من خلال الحلول والأجوبة القديمة - أضحى غير مجد في العصر الحديث، خصوصًا أن عوامل جديدة برزت إلى السطح؛ منها دخول النساء المحجَّبات الفضاء العام، ما مثّل رمزًا لقطيعة ثلاثية نُقلت عن طريق الحركة الإسلامية: قطيعة مع الإسلام التقليدي/ الأسرة، ومع الإسلام الرسمي/ الدولة، ومع الحداثة الغربية. فبعض النساء الإسلاميات قام بدورٍ لتغيير طريقة النظر إلى النساء داخل تنظيمهن السياسي الخاص. فتضحياتهن من أجل المشروع الإسلامي، ونضال بعضهن ضد الإقصاء؛ مكّنهن من افتكاك فضاءات اعترافٍ بهن في تيارهن السياسي المخصوص[49]. وفي هذا الإطار نشير مثلًا إلى موقف هبة رؤوف عزت التي اعتبرت عمل المرأة السياسي واجبًا شرعيًا، أي إنها لا تكتفي بإباحة هذا النشاط فحسب؛ بل تصنفه في خانة الواجب، لاشتراك المرأة والرجل في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن[50].

ولئن كان هذا الموقف يندرج في إطار النسوية الإسلامية، وهو اتجاه في التفكير ينتصر للمرأة انطلاقًا من مرجعية دينية، وينبني على محاولة توفيق صامت وغير منظَّر له بين هذه المرجعية ومرجعية حقوق الإنسان الحديثة[51]؛ يستند موقف الغنوشي وبعض الإسلاميين إلى مقاربة تاريخية ونقدية حديثة، قلّ نظيرها في الفكر السنّي القديم.

على الصعيد التاريخي، ينتقي الغنوشي من تاريخ الإسلام ما يعضد رأيه، حتى إن كانت حجته من خارج الدائرة السنيّة. وهكذا يحتجّ بفرقة من فرق الخوارج هي «الشبيبيّة» التي جوّزت إمامة المرأة، ويضرب بذلك فكرة إقصاء «أهل الأهواء» أو غير السنّيين عرض الحائط. وفي السياق ذاته، يحتجّ بمثال

---

(49) *Confluences méditerranée*, no. 59 (Automne 2006), p. 93.

(50) راجع: **الأيام**، 2002/ 8/ 6، نقلًا عن: بن سلامة، ص 148.

(51) بن سلامة، ص 149.

عائشة زوجة الرسول (ﷺ) التي «قادت معارضة مسلحة ضمن ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند؛ فكانت في مقام الرئاسة، تخطب وتفاوض وتنصّب إمام الصلاة»[52].

فضلًا عن هذا، نجد لدى الغنوشي مقاربة نقدية جريئة لبعض النصوص التأسيسية، خدمة لنزعته التجديدية البراغماتية. ولعل أفضل مثال على هذا هو موقفه من الحديث المستخدَم لإقصاء المرأة من المشاركة السياسية: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً». فالحديث في نظره يتعلّق بسببٍ مخصوص، ولا يمكن أن يُفهم منه صلاحها لكل أمر. ولئن كان هذا الرأي يصّطدم بالقاعدة الأصولية «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»؛ فإن الغنوشي يستفيد من غياب الاتفاق بين علماء الأصول على هذه القاعدة.

هكذا تنتفي إمكانية اعتبار الحديث المذكور مرجعًا في القانون الدستوري[53]. ويضيف الغنوشي إلى هذا وجهًا آخر من وجوه نقد الحديث، يتمثل في ظنّيّته - من جهة السند - على منع المرأة من الإمامة العامة. وهذه جرأة منه على نقد حديث رواه البخاري، وعلى تجاوز مسلّمة عدالة الصحابة؛ تلك التي تفترض عند أهل الحديث ضرورة «تعديل» جميع الصحابة. ويبدو الغنوشي في هذه النقطة ذا توجّهٍ اعتزالي نقدي؛ لذلك اعتبر الحديث ظنيًّا. إذ أن «راويه أبا بكرة - مع أنه صحابي جليل من مسلمي الفتح - إلا أنه كما ذكر عن نفسه، قد حُدّ في القذف... وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب»[54].

ينبغي ألا يذهب في ظنّنا أن الغنوشي كان المبادر إلى نقد هذا الحديث الذي كان إحدى العقبات الموضوعة لمنع مشاركة المرأة في المجال السياسي؛ حيث سبقه علماء لهم صيتهم ومكانتهم على غرار الشيخ يوسف القرضاوي الذي مضى - بحسب الغنوشي - في «التضييق من مجال إعمال الحديث

(52) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 124.

(53) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 125.

(54) الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، ص 125.

المذكور، إلى حد إفراغه من محتواه، وإحالته على المعاش؛ وذلك من خلال قصْره على الولاية العامة»[55].

لا ريب في أن هذين الموقفين النقديين التجديديين اللذين اتخذهما القرضاوي والغنوشي (فضلًا عن مواقف أخرى) هما مؤشر إلى إدراك فريق من العلماء المتشبثين بالمرجعية الإسلامية أن سلطة النصوص لا يمكن أن تظل ثابتة وجامدة في الأحوال كلها، إزاء سلطة الواقع والمصلحة والضرورة. فالفكر الحي، لا بد من أن يأخذ بالاعتبار مستجدات عصره وواقعه، ولا يظل مرتهنًا بآراء ظهرت في سياقات ولّتْ وانقضت. وهذا ما جعل الغنوشي ينقد الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا قائلًا: «إذا كانت طبيعة الحياة الاجتماعية تشفع للماوردي وابن حزم في منعهما الوظائف السياسية على المرأة؛ فأي عذر نلتمسه للمودودي وغيره من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين يتّبعون نفس الآراء في زمن الحريات السياسية وعدم التمييز بين الجنسين، غير التقليد والانبهار بتراث القدامى والتعامل معه بانتقائية»[56].

هل كان الفعل السياسي للحركة الإسلامية التونسية منسجمًا مع خطابها الذي اتسم بهذا القدر من الجرأة والنقد والمرونة؛ ولا سيما إذا ما قورن بالفكر السياسي الإسلامي القديم من جهة، أو بخطاب قطاعات عريضة من الفكر الإسلامي الحديث؟ لنشِرْ أولًا إلى أن حضور المرأة التونسية في أحداث الثورة التونسية كان لافتًا.

بعث الانتقال الديمقراطي في تونس آمالًا جديدة في تشريك النساء في الحكم بمستوياته كلها؛ إلا أنه لوحظ في مرحلة ما قبل انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر ضعف تمثيل المرأة. فحكومة الباجي قائد السبسي لم تضم سوى امرأتين. أما اللجنة العليا لتحقيق أهداف الثورة فإنها اشتملت على 20 في المئة

(55) الغنوشي، **الوسطية عند القرضاوي**، ص 102.

(56) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 132.

من النساء من جملة أعضائها. ولم تضم الهيئة العليا المستقلة للانتخابات سوى ممثلتيْن من النساء.

توافق السياسيون خلال هذه المرحلة على العمل بمبدأ التناصف في الترشح للمجلس التأسيسي؛ غير أن هذا المبدأ كان يخص الترشّح فحسب، ويسكت عن التناصف في مستوى رئاسة القائمات الانتخابية. وعليه، لم تكن المرأة ممثلة على رأس القائمات إلا بنسبة 7 في المئة؛ وهذا ما يُضعف إمكانية نجاحها في الحصول على مقعد بالمجلس التأسيسي.

ولئن كان مبدأ التناصف علامة إيجابية عند بعض السياسيين؛ فإنه كان عند بعضهم الآخر علامة سلبية، لأنه كان مُسقطًا على الواقع التونسي، لا يراعي قاعدة التمثيلية، بل يراعي عامل الجنس. والحال أن الواقع السياسي التونسي - بعد التفقير والتهميش الذي عاناه - دفع المرأة إلى الابتعاد من الحقل السياسي؛ لخطورته على من يدخله. فحكَم على الأحزاب الجديدة بالاستعانة بالمرأة لجنسها لا لخبرتها السياسية. وفي هذا الشأن، يقول أستاذ القانون التونسي، قيس سعيد: «يشترط القانون الانتخابي التناصف على مستوى الترشّح فقط. وللأسف، تم التعامل مع المرأة على أساس الجنس وليس على أساس التمثيلية. وفي الواقع التعامل مع المرأة تعاملًا لا يليق بها على مستوى الأحزاب؛ إذ تم اللجوء إلى عدد منهن فقط لأنهن نساء. كما وقع اللجوء إلى البعض من النساء الطاعنات في السن ممن لا علاقة لهن بالشأن العام، حتى تُقبل القائمة. فلو كانت للأحزاب رغبة صادقة في تشريك المرأة في الحياة السياسية؛ فلِمَ لم تقدِّم رؤساءَ قائمات بالتناصف حتى يكون هناك تناسق في الخطاب الذي أرادوا من خلاله إبراز المساواة؟»[57]. وهكذا، فإن القرارات السياسية المسقَطَة التي لا تعبِّر عن الواقع ولا تعكس شواغله وحقيقته؛ لا تؤدّي إلا إلى فعل سياسي غير سوي.

---

(57) هادية الشاهد المسيهلي، «ما هي حظوظ المرأة في المجلس التأسيسي؟» جريدة **الشروق**، 22/ 10/ 2011، متوافر على الرابط: www.turess.com/alchourouk/514714

عندما ننظر في مكانة المرأة في وثيقة البرنامج الانتخابي لحركة النهضة؛ نجد فقرة تتضمن عشر نقاط (من النقطة 180 إلى النقطة 189) تتعلّق كلها بالمرأة، لا نجد منها إلا نقطة واحدة صريحة، تصرح بضمان تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة من أجل شغل المسؤوليات الإدارية والسياسية. أما بقية النقاط فتؤكد تعزيز مكاسب المرأة في المجالات الاقتصادية خصوصًا. وهكذا، فإن مشاركتها السياسية ودورها القيادي مهمش في نظرنا؛ وهذا ما يبدو جليًّا في النقطة 189 التي سكتت عن إلغاء التهميش السياسي في حق المرأة، وهذا نصها: «إلغاء كل شكل من أشكال التهميش الاقتصادي والاجتماعي، وخاصةً ضعف تشغيل المرأة واستغلالها في مجال العمل».

مع هذا بلغت تمثيلية المرأة في المجلس التأسيسي نسبة 24.9 في المئة. ومن جملة 49 امرأة في المجلس نجد 42 امرأة من حركة النهضة. وهذا يعني أن أطياف النساء التونسيات ليست ممثلة في المجلس تمثيلًا حقيقيًا. وإذا ما كان هذا الوضع دون ما انتظرته المناضلات النسويات؛ فإنه يُعدّ أكثر تقدمًا من وضع مصر على سبيل المثال؛ إذ لم تحصل النساء إلا على 2 في المئة من مقاعد البرلمان. وفي مقابل الحضور البارز للمرأة في المجلس التأسيسي، إذا ما قورن بحضورها في البرلمانات العربية[58]؛ تبدو مشاركة المرأة ضعيفة في الحكومة التي تقودها حركة النهضة، والتي انبثقت بعد انتخابات المجلس التأسيسي. وأقرّت بهذا الواقع وزيرة شؤون المرأة والأسرة، سهام بادي. ففي ورشة عمل نُظِّمت يوم 1 آب/أغسطس 2012 في تونس عن دسترة حقوق المرأة، بمبادرة من وزارة شؤون المرأة والأسرة؛ أشارت الوزيرة إلى التمثيلية المحدودة للمرأة ضمن تشكيلة الحكومة الحالية. ودعت إلى تقوية حضورها، لتعكس الصورة الواقعية للمرأة التونسية التي تشغل حاليًا كثيرًا من مراكز القرار في تونس.

---

(58) تبدو نسبة وجود المرأة في البرلمانات العربية اليوم ضئيلة، وازدادت تضاؤلًا مع صعود الإسلام السياسي إلى الحكم. فـ 5.6 في المئة، هي نسبتهن في البرلمانات العربية؛ مقارنةً بنسبة تصل إلى 31 في المئة في عموم أوروبا و44 في المئة في فنلندة و39.7 في المئة في عموم الدول الإسكندنافية. انظر: حسن، «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة».

يستدعي النقـاش المتعلـق بالحضور الكمّي للمـرأة في العمـل السياسي، ملاحظتين أساسيتين على الأقل:

أمـا **الملاحظة الأولى** فذات طابع تبريري، حيث إن ضعف مشـاركة المرأة السياسـية ليس خاصًا بالحركات الإسلامية. ففي الغـرب أيضًا بقيت النساء مدة طويلة محرومـات من حقوقهـن المدنية. ففـي بريطانيا مثلًا، لـم تحصل المرأة التي تفـوق سنّها الـ 25 سنة علـى حق التصويت إلا في عـام 1918. وفي بقية البلـدان الأوروبية، لم يتوسـع التصويت العـام إلا بعد الحرب العالميـة الثانية. وفي خريف عام 1993؛ أثار مقتَرَح ميشـال روكار (Michel Rocard) بتزعم قائمة اشتراكية يتكون نصف أعضائها من النساء كثيرًا من التحفظات[59].

أما **الملاحظـة الثانية** فتتمثل فـي أن الحضور الكمي للمـرأة ضمن قيادات الإسلاميـن داخل حركـة النهضة ذاتهـا أو داخل المجلـس التأسيسـي؛ لا يُعدّ في نظرنا مؤشـرًا إلى احترام منزلـة المرأة، وإلى الدفاع عـن حقوقها ومساواتها بالرجـل. ذلـك أن المهم هـو الحضـور النوعي، واستقـلال الفكر والشـخصية عن أيديولوجيـا الحزب. ولعل هذا ما جعل بعض الدارسيـن يُقرّ بأن «المراقب لتشـكيلة قيادات الإسلام السياسـي عمومًا منذ صعوده، سيلاحـظ غياب المرأة عن مواقع اتخـاذ القرار... وإن وُجدت المرأة في تلك القيادات؛ فهي بالمجمل خاضعة للأيديولوجيا الحاضنة لها، وممثّلة للأداء المطلوب منها»[60].

تأكد هذا من خلال المؤتمر التاسع لحركـة النهضة الذي عُقد في منتصف تموز/ يوليو 2012؛ إذ لوحظ غياب شـبه كلي للمرأة في المواقع القيادية، بدءًا برئاسـة الحزب، ووصولًا إلـى مجلس الشـورى. هكذا غابت المـرأة في قائمة الترشـحات لرئاسة الحركة، وبُرِّر ذلك بأنه سلوك اختياري للمؤتمِرات، وبأنهن غير مؤهلات للقيادة السياسية[61].

---

(59) *Un Péril islamiste?: [Colloque, Le Mans, décembre 1993]*, sous la direction de Alain Gresh (Paris: Editions Complexe, 1994), p. 90.

(60) روزا ياسين حسن، ص 123.

(61) أحلام شـهبون وجيهان اللواتي، «مؤتمر النهضة بلا امـرأة،» الاثنين 16/ 7/ 2012، www.aljarida.com.tn/ar/vues/4269-nahtha-femme,html

نقدِّر أن هذا الغياب ترافق في هـذا المؤتمر مع غياب الحرص على وضع مسألة الحفاظ على حقوق المرأة ضمـن أولويات الحركة؛ لذلك نجد في ورقة تحضيريـة لهـذا المؤتمر فقـرة خاصة بالمـرأة والأسـرة، تتضمن سعـي الحركة إلى النهـوض بواقـع المـرأة، وتأكيد دورهـا الإيجابي فـي الساحـة الاجتماعية والاقتصاديـة والسياسيـة. أمـا بقيـة الأفكار فـي هذه الفقـرة فتركِّز علـى جانب الـزواج والطـلاق وحفظ المرأة مـن الميوعة والتفسّـخ. هكذا يتواصـل التفكير في المـرأة، باعتبارها جسدًا وآلة إنجابية؛ دونما سعـي حقيقي إلى التعامل معها باعتبارها إنسانًـا مساويًا للرجل، له حقوق سياسيـة واجتماعية واقتصادية يجب صونها وحمايتها.

لعل ما يؤكد مـا ذهبنا إليه هو، ما حدث في المجلـس التأسيسي في الأيام الماضيـة، حيث رفض نـواب حركة النهضة بــ «لجنة الحقـوق والحريات» في المجلس الوطنـي التأسيسـي، التصويت على مقتَـرَح للفصل 28 مـن الدستور يتعلق بحقـوق المرأة، هذا نصه: «تضمـن الدولة حقوق المـرأة ومكتسباتها في جميـع الميادين. ولا يمكن سـنّ قوانيـن تنتقص منهـا بأي حال مـن الأحوال. وتعمل الدولة على القضاء على كل أشـكال التمييـز والعنف المادي والمعنوي ضد المرأة».

على خلاف هذا، عرض نواب النهضـة مقترحًا آخر فاز بأغلبية الأصوات، هذا نصه: «تضمن الدولة حماية حقوق المرأة ودعم مكاسبها، باعتبارها شريكًا حقيقيًا للرجل في بناء الوطن، ويتكامل دورهمـا داخل الأسرة. وتضمن الدولة تكافؤ الفـرص بين المـرأة والرجل في تحمّـل مختلف المسؤوليـات، وتضمن الدولة القضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة».

من الواضح أن عدم التنصيص على المساواة في هذا المقتَرَح، أمر مُتعمَّد، حيث أبدت النائبة فريدة العبيدي رئيسة «لجنة الحقوق والحريات» في المجلس التأسيسي، استغرابها من النقاشـات التي تلت الإعلان عن مشـروع نص الفصل 28، معتبـرةً أن التنصيص علـى المساواة التامة بين الرجـل والمرأة غير ممكن، وأنـه سيؤدي إلى نتائج وخيمة، من بينها ضـرورة تحمل المرأة عبء النفقة مثل

الرجل[62]. وفي المقابل، يسكت مقترح نواب حركة النهضة عن جملة أساس في المقترَح الذي لم يفز بالتصويت؛ وهو «لا يمكن سنّ قوانين تنتقص من المرأة بأي حال من الأحوال». والظاهر أنه كان يُخشى من هذه الجملة فرض قيود على قرارات وقوانين ربما أجّلتها حركة النهضة انتظارًا للوقت المناسب لعرضها. وما أثار الجدل والاعتراض بشكل خاص على مقترح نواب النهضة، هو الاستعاضة عن مبدأ المساواة في المعاملة بعبارة تكامل الأدوار. والملاحظ أن مفهوم «التكامل» كان محل نقاش ضمن «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» التي تكونت في إثر إضراب جوع تشرين الأول/ أكتوبر 2005. وجرى توضيح ما يمكن أن ينطوي عليه من لبس في بعض الاستعمالات؛ ما يفسح المجال للالتفاف على مبدأ المساواة ذاته. ويرى حمّة الهمامي، رئيس حزب العمال التونسي: «أن البعض يعتبر بقاء المرأة في المنزل للعناية بشؤونها وتربية الأطفال والسهر على راحة الزوج، من باب التكامل مع دور الزوج الذي يهتم بكامل ما هو خارج البيت؛ فيشتغل ويشارك في الحياة العامة. وبعبارة أخرى، فتَحْت غطاء «التكامل»؛ يأتي حرمان المرأة من أبسط حقوقها في التعليم والشغل وغيرهما من الأنشطة العامة. ووفقًا لهذا المفهوم أيضًا، تصبح العلاقة بين السيِّد والعبد علاقة تكاملية؛ فالعبد يعمل، والسيد يُطعم. ولكن ما يُطمَس هو أن هذه العلاقة التكاملية المزعومة غير متكافئة؛ لأنها قائمة من الأساس على اللامساواة، إذ تجعل طرفًا (الرجل، السيد...) مهيمِنًا وطرفًا (المرأة، العبد...) مهيمَنًا عليه، أي تابعًا بلا حقوق»[63].

---

(62) انظر: هدى إدريس، «الفصل 28 من الدستور: رسالة للنائبة فريدة العبيدي»، https://www.facebook.com/notes/houda-driss/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B5%D9%84-28-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%84%D9%84-%D9%86%D8%A7%D8%A6%D8%A8%D8%A9-%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF%D9%8A-%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3-%D8%AA%D8%B1%D9%81%D8%B6-%D8%A3%D9%86-%D9%8A%D9%83%D8%AA%D8%A8-%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%B1%D9%87%D9%86-%D8%A8/10150973312728053

(63) حمّة الهمامي، «حركة النهضة ترتد عن التزاماتها وتستهدف حقوق النساء،» موقع البديل، 8/ 8/ 2012، http://www.albadil.org/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D8%AA%D8%B1%D8%AA%D8%AF

إذًا، التكامل عبارة مرفوضة؛ لأنها قد تقع بين طرفين غير متساويين. ومن جهة أخرى، انتُقِدت «عبارة المرأة شريكًا للرجل»؛ لأنها تجعل وجود المرأة مرتبطًا بدور الشراكة، وكأنه لا وجود لها خارج إطار الشراكة. ويتطرق مشروع الفصل أيضًا إلى «تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة في تحمّل مختلف المسؤوليات»؛ والحال أن المنشود هو التنصيص على التكافؤ في الحقوق والواجبات. إن إسقاط التكافؤ في الحقوق من هذه الجملة يثير التساؤل: هل هو عملية مقصودة؟

قد يكون في الأمر مناورة؛ إلا أن هبّة ممثلي المجتمع المدني والمعارضة دفعت حركة النهضة إلى التراجع. وهكذا أصدر رئيسها يوم 5 آب/ أغسطس 2012 بيانًا أعلن فيه وجوب المساواة بين الجنسين، لكنه احتفظ بمفهوم «التكامل»، باعتباره بديلًا لا من المساواة وإنما من الصراع بين الجنسين[64]. لكن هل يكفي الخطاب النظري والبيانات؟ لا شك في أن صدقية الخطاب لا تُختَبَر إلا من خلال الفعل السياسي.

خاتمة

تؤدي هذه الدراسة إلى نتائج متنوعة، لعل أهمها غياب موقف ثابت من قضايا المرأة لدى حركة النهضة، كبرى الحركات الإسلامية في تونس؛ لأنها كانت تتفاعل مع واقعها ومجتمعها، وتحاول التأقلم مع الضغط السياسي والسياق الدولي. وبدا هذا في موقفها من مجلة الأحوال الشخصية، ومن مسألة تعدد الزوجات بصفة جليّة. ولعل هذا أحد المؤشرات الرئيسة التي تُخبِر عن الطابع السياسي المدني لحركة النهضة. وفرض هذا الطابع على قادة الحركة البحث عن حلول توافقية لا تصدم المجتمع التونسي من جهة، ولا تتعارض مع النص القرآني المجيز لتعدد الزوجات ومع إجماع العلماء القدامى على هذا الموقف. فوجدتْ في تراث المصلحين المحدثين مثل محمد عبده

(64) انظر مقالة بعنوان: «أمام تصاعد حالة التوتر بالبلاد: حركة النهضة تدعو إلى الرشد،» **إيلاف**، 6/ 8/ 2012: http://www.elaph.com/Web/news/2012/8/753272.html

وغيره، ما تبرر به خضوعها للعرف الجاري واعتمادها المصلحة المرسلة.

وقفنا في بعض المَواطن على عدم الاتفاق بين رئيس حركة النهضة وقادة الحركة على بعض المسائل. وهو ما تكرر في غير قضايا المرأة؛ من ذلك مثلًا مسألة إلغاء عقوبة الإعدام في تونس[65]. كما وقفنا على غياب التناسق في مواقف رئيس حركة النهضة أحيانًا. وعُدّ هذا من علامات الخطاب المزدوج للحركة، ومن مؤشرات الضعف. وفُسر أحيانًا بأنه يعود إلى لعبة توزيع الأدوار لدى الإسلاميين؛ فبعضهم يلعب بورقة الديمقراطية وحقوق الإنسان لطمأنة الغرب والأنظمة المستعدة لبعض الانفتاح الديمقراطي، ولكسب ود المناضلين من أجل حقوق الإنسان. أما الآخرون فيواصلون التمسّك بالخط الإسلامي الأرثوذكسي[66]. وفُسِّر أحيانًا أخرى بدور الغنوشي المزدوج؛ باعتباره ناشطًا سياسيًا من جهة، ومفكرًا سياسيًا من جهة أخرى. وهذا ما جعله يتكلم أحيانًا باعتباره رجل سياسة، ويتكلم أحيانًا أخرى باعتباره مفكرًا. فلغتُه وخطابُه يوافقان مستوى مستمعيه وطبيعتهم[67]. وتبيّن لنا أن خطاب الإسلاميين في تونس في المواضيع المتصلة بالمرأة مرتبك بعض الشيء؛ فهو أحيانًا يتطابق مع متطلبات الحكم الديمقراطي، وأحيانًا أخرى يبدو في تعارض معها. وليس هذا بغريب عن تيار الإسلاميين المعتدلين والوسطيين الممثَّل بالقرضاوي

(65) عبّر الغنوشي في إحدى المناسبات عن معارضته إلغاء عقوبة الإعدام في تونس، معتبرًا أن المطالبة بذلك استهداف لأحد ركائز الإسلام، أي القصاص. وأشار إلى أن حذف هذه العقوبة يخالف تعاليم الشريعة الإسلامية. وعلّق سمير ديلو، وزير حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية، على موقف الغنوشي قائلًا: «موقف الشيخ معروف وليس جديدًا، والحكومة ليست مطالبةً بالتعقيب أو التعليق على آراء زعماء الأحزاب السياسية». واعتبر أن تونس لا ترى مانعًا من قيام حوار في شأن إلغاء هذه العقوبة التي ستبقى موجودة في القانون الجنائي، لكن الوضع الحالي هو عدم تطبيقها. وعن إمكانية تأثّر الحكومة في موقفها بتصريح الغنوشي، قال ديلو: «إن ما يؤثّر على موقفنا هو التوافق داخل الشعب والمجتمع، أما مواقف رؤساء الأحزاب؛ فإننا نأخذها بعين الاعتبار، ولكن الموقف الرسمي للحكومة له آليات لاتخاذه». انظر: http://www.alamatonline.net/l3.php?id=32763

(66) Hmida Ennaifer, «Dialogue pour un nouveau langage religieux,» *Prologue*, Revue maghrébine du livre trimestrielle, no. 38 (printemps 2009).

(67) Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001).

والغنوشـي؛ فقبولهمـا بالديمقراطيـة هو قبـول انتقائي ونقدي بسبب المرجعية الدينيـة لهمـا. من ذلـك إقـرار الغنوشـي باختلاف مصـدر حقوق الإنسـان بين الإسلاميين والغربيين؛ فهـو عند الفريـق الأول مصـدر عقائدي دينـي مفارق، ولدى الفريـق الثاني مصدر طبيعي. ويقول: «في حيـن يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمـان بالله هو أسـاس ومَعين الحقـوق والواجبات، ذلـك أن حقوق الإنسان وحرياتـه وواجباتـه هي فـروع لتصـوره الكونـي ولمنزلته فـي الكـون، باعتباره مستخلَفًـا عن اللـه؛ مقابل ذلك يؤكـد الغربيـون استنادها إلى الطبيعـة. ومن ثم لا عجب إن بدت فـي الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ملامـح من العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود، وقيامه بنفسه مصدرًا لكل حق وتشريع»[68].

قبل إسلاميو حركة النهضة بالديمقراطيـة منهجًا في الحكم، لكن من دون أن يعنـي ذلك تنصلهم من أحكام الشرع وقواعـده القطعية. وفي هـذا السياق، صرّح حمّادي الجبالـي، الأمين العام لحركة النهضة ورئيـس الحكومة الحالية، أن حركتـه لـن تُحِـل حرامًا واضحًـا من اللـه، ولن تمنع حـلالًا سمح بـه الله. وأوضـح أنهـم يفضّلـون روح الشـريعة؛ لكنهـم لا يستطيعـون أن يكونـوا ضد حرفيَّتها عندما يكون ذلك معبَّرًا عنه بصراحة في النصوص المقدسة.

هكـذا، فـإن الخطـوط الحمـر التـي لا يستطيـع الإسلاميـون المعتدلـون تجاوزها هي أساسًا الأحكام القطعية في القـرآن، وكذلك ما كان قطعيّ الدلالة قطعيّ السند في السنَّة التشـريعية. أما الاجتهادات التاريخية، إن في الفقه أو في الحكـم؛ فليست مُلزمـة لهم وفق ما صـرّح به الغنوشـي نفسه، عندمـا قال: «إذ ليس مُلزمًـا للباحث في النظـام الإسلامي غير تلـك الأصول والشـرائع الثابتة. أما التاريخ الإسلامي، بما أثمـره من تجارب في الحكم، ومن اجتهاد في الفقه؛ فليـس له من قيمة غير قيمـة الاعتبار والاستنارة والاستئنـاس. إن تلك الأصول القطعيـة، لا تعني أكثر من الأحكـام الواردة في القرآن بشـكل واضح لا التباس

(68) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 40.

فيه. والأحكام الواردة في السنَّة التشريعية، واضحة الدلالة، قطعية السند»[69].

انتهينا، في إثر مقارنة المواقف النظرية من المرأة لدى الإسلاميين بممارساتهم وفعلهم السياسي إلى عدم انسجام المستويين أحيانًا (المواقف والممارسة) وإلى شكلية مواقفهم النظرية أحيانًا أخرى. من ذلك مثلًا، اعتبارهم دخول المرأة إلى المجلس التأسيسي أمرًا محدودًا لن يؤثِّر في سلطة الأغلبية من الرجال؛ ما يعني أن دعوتهم إلى مشاركة المرأة في المجال السياسي قد لا تكون مبنية على إيمان حقيقي بمساواتها بالرجل، وبحقوقها المدنية والسياسية.

في الختام، إن المؤشرات التي بدت لنا من خلال بحثنا لا تُخبر عن ربيع منعش سيسود صلات الإسلاميين بمجتمعاتهم؛ وإنما تُنبئ عن خريف ستكون عواصفه كثيرة وشديدة. غير أن الأمل معقود على تعقّل قادة الإسلاميين، وعلى إيمانهم بالوسطية وبنسبية الحقيقة؛ للتوصل إلى حلول توافقية بين مكوِّنات المجتمع، لا تصدم قواطع الشرع من جهة، ولا تصدم العرف الاجتماعي المستقر من جهة أخرى.

المراجع

كتب

أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**. ط. 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

أبو شقة، عبد الحليم. **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**. الكويت: دار القلم، 1990.

(69) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 24.

أبـو اللـوز، عبـد الحكيم. **إشـكالية الديـن والسياسـة فـي تونس: أزمة مشـروع التحديـث وظهـور حركـة النهضـة**. القاهـرة: دار رؤيـة للنشـر والتوزيـع، 2011.

بن سلامة، رجاء. **بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث**. دمشـق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2005.

البنـا، حسـن. **حديـث الثلاثاء**. خطـب سجّلهـا وأعدّهـا أحمد عيسى عاشـور. القاهرة: مكتبة القرآن، 1999.

الغنوشـي، راشـد . **الحريـات العامـة فـي الدولـة**. تونـس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011.

ــــــ . **المـرأة بيـن القـرآن وواقـع المسـلمين**. [تونـس: دار المجتهـد للنشـر والتوزيع، 2011].

ــــــ . **مقاربـات في العلمانية والمجتمع المدني**. [تونس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011].

ــــــ . **الوسطية عند القرضاوي**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديـم محمد عمارة. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993.

القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسـلام**. ط. 3. القاهرة: دار الشـروق، 2001.

لطيف، شـكري. **الإسـلاميون والمرأة: مشـروع الاضطهـاد**. ط. 2. تونس: بيرم للنشر، 1988.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون**. بيروت: دار الفكر، 1968.

دوريات

حسن، روزا ياسين. «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة: المرأة العربية وتيارات الإسلام السياسي.» **مجلة الآداب**: السنة 60، ربيع 2012.

مجلة المعرفة: العدد 4، السنة 3، 1976.

Books

Camau, Michel et Vincent *Geisser. Habib Bourguiba : La Trace et l'héritage.* Paris : Editions Karthala, 2004.

Un Péril islamiste?: [Colloque, Le Mans, décembre 1993]. Sous la direction de Alain Gresh. Paris: Editions Complexe, 1994.

Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Periodicals

Confluences méditerranée: no. 59, Automne 2006.

Ennaifer, Hmida. «Dialogue pour un nouveau langage religieux.» *Prologue,* Revue maghrébine du livre trimestrielle: no. 38, printemps 2009.

الفصل الثالث عشر

تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان بين «ولاية الفقيه» و«ولاية الأمة على نفسها»

طلال عتريسي

لم تعرف أطروحة ولاية الفقيه باعتبارها نظرية إسلامية للحكم بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران نقاشًا واسعًا في الأوساط الثقافية والإسلامية العربية سواء في شأن الأطروحة نفسها من وجهة نظر إسلامية، أو في شأن تطبيقاتها في إيران. إذ طغى على التجربة الإيرانية الطابعُ السياسي والاستراتيجي لجهة التغير في مواقف إيران بعد سقوط الشاه، وفي تبدل أدوارها وعلاقاتها الإقليمية والدولية، أكثر من أي طابع آخر يتعلق بنظرية الحكم أو تطبيقاته.

تعرّضت أطروحة ولاية الفقيه للنقاش من داخل البيئة الفقهية الشيعية نفسها، في شأن مشروعيتها أو مصادرها، ومن من قال بها من علماء الشيعة السابقين، أو المقارنة بينها وبين تجارب الحكم المعاصرة. وتراوح هذا النقاش بين من رفض الأطروحة كليًا باعتبار أن لا حكم في عصر الغيبة، ومن رفض توسيع صلاحيات الفقيه من دون أن يرفض أصل ولاية الفقيه نفسها، ومن كان أكثر قربًا من أطروحة الديمقراطية الغربية، كما فعل الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي اعتبر أن ولاية الأمة على نفسها هي أساس

الحكـم ومرجعيتـه وليست ولايـة الفقيه هي تلـك المرجعيـة (كما سنوضح لاحقًا).

إن التجربـة السياسـية الحزبيـة الإسلامية الوحيـدة في العالـم العربي التي أعلنت التزامها ولاية الفقيه هـي تجربة «حزب الله» في لبنان. ولا يمكن مقارنة هـذه التجربة بتجارب سياسية شـيعية أخرى فـي دول مثل البحريـن أو العراق، لأن هـؤلاء لا ينطبـق عليهـم مـا ينطبق علـى «حـزب الله» سـواء لجهـة طبيعة المشـاركة السياسية في الحكم أم لجهة العلاقة بولاية الفقيه. فلم نسمع أو نقرأ يومًا أن حزبًـا عراقيًا (مثل حزب الدعوة على سبيـل المثال) لا في عهد الرئيس السابق صدام حسين، ولا في عهد رئيس الحكومة نوري المالكي، ولا في أثناء وجود معظم كوادر هذا الحزب في إيران لسنوات، التزم ولاية الفقيه أو دعا إلى تأييدهـا أو الاقتداء بها فـي الحكم. ولم نعرف في البحريـن أن حركة الوفاق أو أي تجمـع إسلامي آخر فعل الأمر نفسه تجاه ولايـة الفقيه. فضلًا عن أن تجربة المشاركة في كلتا الحالتين العراقية والبحرينية تختلف اختلافًا جذريًا عن تجربة مشـاركة «حـزب اللـه» السياسية في لبنـان. ففي حين كـان حزب الدعـوة حزبًا ممنوعًا في عهـد الرئيس صدام حسيـن، وبالتالي لا تجربة مشـاركة سياسية له، كانت مشاركة الوفاق في البحرين في الحكم (البرلمان) محدودة ومتقطعة.

لن نتنـاول في هذه الدراسة تفاصيل الخلاف الفقهي في شـأن ولاية الفقيه، ولا تفاصيـل مصادر هـذه الأطروحة في الفكر الشـيعي، بل سنحـاول من خلال تجربة «حزب الله» في لبنان، أن نتبين مدى تأثير ولاية الفقيه في هذه التجربة التي مرت بتحولات مهمـة سياسية وفكرية منذ عام 1980 إلى اليوم 2012. وسنقوم بعـرض أبرز ما جاء في أطروحة الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين «ولاية الأمة علـى نفسها» باعتبارهـا نظرية للحكم مقابـل نظرية ولاية الفقيـه. لكن من المهم الإشـارة إلى أن هـذه المقارنة ستكون بيـن أطروحة نظرية لم تطبَّـق (ولاية الأمة على نفسهـا) ونظرية طبِّقـت (ولايـة الفقيه) على مستـوى الحكم فـي دولة مثل إيران، وعلى مستوى تجربة سياسية حزبية مثل تجربة حزب الله في لبنان.

أولًا: في مصادر «ولاية الفقيه»

يعتبر الشيعة أن الحكم هو للإمام علي بعد الرسول، ثم للأئمة من ذرية الإمام علي. ويستندون في ذلك إلى أحاديث مروية عن الرسول الأكرم. ويعتبر الشيعة أن آخر إمام من الأئمة (الإمام الثاني عشر) وهو الإمام المهدي في غيبة كبرى بإرادة إلهية، وأنه عند ظهوره سيملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا، بحسب ما روي عن الرسول (ﷺ).

ربط الشيعة مشروعية الحكم بولاية أحد الأئمة في عصره. فإذا لم يكن هذا الإمام هو الحاكم كان الحكم غير شرعي بالنسبة إليهم.

واجه الشيعة طوال القرون الماضية أسئلة كثيرة فقهية وسياسية، في داخل حوزاتهم الدينية، عن رؤيتهم لتحولات العصور من حولهم، وعن علاقتهم بالسلطات السياسية وبالحكومات التي عاشوا في ظلها. أبرز تلك الأسئلة كان في شأن مشروعية الحكم وطبيعته في غيبة الإمام المهدي؟ أي إذا كان الإمام حيًا ولا يحكم مباشرة فما هو الحكم الشرعي في هذه الحالة؟ أي هل يحق للشيعة أن يتسلموا الحكم والإمام حي؟ أم عليهم ألا يفعلوا ذلك بانتظار ظهوره؟ كما يذهب إلى ذلك رأي اجتهادي خاص، يقول إن أي حكم أو محاولة للحكم أو أي طلب للحكم في غيبة الإمام هو عمل غير مشروع (الحجتية).

من الأسئلة التي طرحت أيضًا: هل يبقى الشيعة بلا حكم وبلا دولة بانتظار ظهور الإمام؟ وهل يمكن أن ينوب الحاكم الشيعي (الفقيه) عن الإمام المهدي الغائب وأن تكون له صلاحياته نفسها في إدارة الشؤون الفقهية والسياسية (ولاية الفقيه)؟ وهل هذه الولاية بالنيابة تكون موسعة لتشمل الوصاية على مناحي الحياة كافة، أي التي تدمج بين الجانب السياسي (الإدارة والتدبير والمؤسسات والوظائف) والجانب الديني، كما في قوله تعالى: ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ (الأحزاب: 6) وهي الآية التي يستند إليها الإمام الخميني في شمولية صلاحيات الولي الفقيه. أم تكون تلك الصلاحيات محدودة وليست مثل ولاية الإمام المعصوم الواسعة (التي يقول بها فقهاء كثيرون)، أم أن الولاية في عصر

الغيبة تكون للأمة على نفسها وليست للفقيه حصرًا (الشيخ شمس الدين)[1].

لم يعتبر الشيعة النقاش في شأن مشروعية الحكم تحديًا ملحًا. فلم يكن وصولهم إلى الحكم قاب قوسين، بل على العكس من ذلك تمامًا. كانت المشروعية بالنسبة إلى الشيعة نقاشًا فقهيًا داخليًا (بين فقهاء الشيعة) في شأن ارتباط هذه المشروعية بغيبة الإمام المهدي من جهة، ونقاشًا خارجيًا في شأن مشروعية الحكم غير الإمامي الذي تعاقب على السلطة في البلاد الإسلامية في القرون السابقة.

لم تبرز أطروحة ولاية الفقيه باعتبارها تحديًا معاصرًا إلا بعد انتصار الثورة في إيران. وهي أطروحة الإمام الخميني قائد الثورة. وسبقه إليها فقهاء آخرون لهم رؤيته نفسها في ما يتعلق بدور الفقيه في غيبة الإمام المهدي، أي التصدي للحكم والولاية.

«المسألة التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار، في ما يتعلق بالمسار التاريخي لنظرية ولاية الفقيه هي تأثير الزمان والمكان في كيفية طرح نظرية «الولاية»، و«ولاية الفقيه». لأن ميادين الفكر جميعها – بموجب الأصل التاريخي المسلم به – تخضع لتأثير الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للعصر الذي تصدر فيه النظريات والطروحات والأفكار السياسية عن المفكرين السياسيين بعامة: الدينيين وغير الدينيين، المعصومين وغير المعصومين. بعبارة أخرى إن للفكر السياسي علاقة مباشرة بمواجهة المفكرين للمسائل السياسية الاجتماعية، ولا يستثنى من ذلك أصحاب نظرية الولاية. ويبيّن التحقيق التاريخي توسُّع مباحث الفكر السياسي كلما تزايدت مواجهة المفكرين للمسائل السياسية، وتقل إذا ضعفت هذه المواجهة في عصر من العصور، أو خفّت، مهما كان السبب، ويضمر الفكر السياسي أو ينضب.. ويتبين لنا بالنسبة إلى الفقهاء .. وخصوصًا سماحة الإمام الخميني، وبسبب مواجهتهم القضايا

(1) راجع مجموعة من الأبحاث في شأن ولاية الفقيه من جوانبها الفقهية والسياسية والقانونية والتاريخية في كتاب: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي: أضواء على نظرية ولاية الفقيه** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ج 1، وج 2.

السياسية، ولطبيعة النظام السياسي ومقوماته أنهم طرحوا أفكارهم السياسية صراحة على العكس من الفقهاء الآخرين...»[2]. ويُعدّ الشيخ المفيد (المتوفى في عام 1431هـ) في طليعة من استنبطوا نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم في بداية القرون الثلاثة الأولى من الغيبة الكبرى ورفض الشيخ المفيد علانية، في المسائل التي طرحها أصولًا لنظرية ولاية الفقيه حكم «السلاطين العرفيين» (حكام الأمر الواقع) على المجتمع، ورأى أن الحكم للفقهاء الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والرأي والعقل والفضل[3].

أما الأهم في شرح نظرية ولاية الفقيه والدفاع عن ضرورة العمل بها فهي تلك الرؤية التي تعتبر ولاية الفقيه قاعدة المشروع النهضوي الإسلامي المعاصر: «عندما نؤكد على أن إيران اليوم تشكّل قاعدة أساسية للمشروع الحضاري النهضوي الإسلامي فإننا نرى بطبيعة الحال أن هناك علاقة جوهرية وجذرية قائمة بين نظرية ولاية الفقيه (...) وبين مشروع النهضة الإسلامي الذي شكّل الإنجاز الإسلامي في إيران أحد أهم معالم حضوره المميز (...) فعلى امتداد جبهة الصراع الحضاري الراهن (...) جاء الإمام الخميني إلى عمق الواقع الدولي رافعًا راية مشروع الخلاص والإنقاذ من خلال طرحه مشروع الحكومة الإسلامية الرشيدة ونظرية ولاية الفقيه، ومعلنًا استئناف المسيرة الظافرة للأمة الإسلامية (...) إذًا ثمة علاقة جوهرية بين نظرية ولاية الفقيه وقيام حكومة إيران الإسلامية على أسسها ومرتكزاتها وبين استنهاض عموم قوى الأمة (...) ضمن هذا السياق تأتي الولاية لتؤكد بشكل عملي أنها ضمانة حقيقية لتحرير الأمة من قيود الاستبداد والتخلف وإيقاظها من سباتها العميق الذي سيطر عليها فترة طويلة من الزمن (...) إذًا ثمة معادلة متوازنة بين الأمة والولاية، بين تطور الأمة ونهضتها الإسلامية وبين ولاية الفقيه فيها (...) فالولاية والأمة ترتبطان الواحدة بالأخرى ولا انفكاك بينهما ما دامت الحاكمية الإلهية لا تعني وجود السلطان الجائر، أو الملك العضوض...»[4].

---

(2) **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**، ج 1، ص 8 - 9.

(3) **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**، ج 1، ص13 و 14.

(4) نبيل علي صالح، «ولاية الفقيه وحقيقة السؤال النهضوي والوحدوي عند الامام الخميني،» في: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**، ص 55-57.

قبل الثورة في إيران لم يكن لولاية الفقيه أي جاذبية خاصة سوى في الأوساط الفقهية وفي بعض الحوزات الدينية. ولو لم تنتصر الثورة الإسلامية في إيران لبقيت ولاية الفقيه على الأرجح أطروحة نظرية مثل سواها من النظريات، لا يمكن التحقق من القدرة على تطبيقها مثل نظريات إسلامية أخرى مثل ولاية الأمة على نفسها التي قال بها الشيخ شمس الدين، أو نظرية الخلافة الإسلامية عند السنَّة.

عندما أُسس «حزب الله» في لبنان، بتأييد من «الولي الفقيه» في إيران (الإمام الخميني) ودعمه، لم يُثر الباحثون أي إشكالية في شأن طبيعة هذه العلاقة بين الحزب والولي الفقيه. كانت المقاومة التي يخوضها الحزب ضد الاحتلال الإسرائيلي هي المشهد الطاغي على رؤية الحزب وعلى دوره في الواقع اللبناني والعربي والإسلامي. لكن الحزب في ما يبدو كان يعتقد بما سبقت الإشارة إليه من علاقة بين نهضة الأمة ووحدتها وبين ولاية الفقيه.

السؤال الذي يُطرح اليوم في إطار تحولات الحكم في البلدان العربية بعد الثورات وبعد صعود الإسلاميين إلى السلطة هو عن مدى تأثير ولاية الفقيه (بعد الثورة الإيرانية وقبل الثورات العربية) في رؤية حزب الله وعمله وسياسته في الإطار اللبناني طوال العقود الثلاثة الماضية.

إن «حزب الله» هو التنظيم الشيعي الوحيد الذي جاهر باتّباعه ولاية الفقيه والتزامه منهجه وقيادته. أما النماذج السياسية الشيعية في بلدان أخرى مثل العراق أو البحرين فلا ينطبق عليها كما سبق وأشرنا، ما ينطبق على «حزب الله» لا على مستوى طبيعة المشاركة السياسية في المؤسسات التشريعية أو التنفيذية ولا على مستوى إعلان التزام ولاية الفقيه. إذ على الرغم من انتماء رئيس الحكومة العراقية، نوري المالكي إلى حزب الدعوة الإسلامي، فإن علاقته بإيران الدولة الإسلامية (حيث مرجعية ولاية الفقيه) لا تستند إلى هذه المرجعية. وإذا كانت بغداد تتأثر بما تريده طهران في قضايا كثيرة سياسية أو استراتيجية فهذا لا يعود إلى تبعية لولاية الفقيه بل إلى نفوذ إيران في العراق من جهة، وإلى المصالح المشتركة بين البلدين من جهة ثانية. علمًا بأن مرجعية

النجف هـي مرجعية مستقلـة، ويعتقد بهـا العراقيون الشـيعة. ولم يـدعُ أي من مراجع النجـف مثل آية اللـه السيستاني أو اسحـاق الفيـاض أو المرجع محمد سعيـد الحكيم إلى اتّباع ولاية الفقيه أو تأييدها. وعلى الرغم من العلاقة الجيدة بين هـؤلاء المراجع والقادة فـي إيـران. إلا أن مرجعية النجف لا تـزال تحافظ على استقلاليتها شأن المرجعية الشيعية عمومًا عبر التاريخ .

تفترض هذه الدراسـة البحثية أن «حزب الله» في تجربتـه التنظيمية الحزبية تأثـر بولايـة الفقيه تأثرًا شـديدًا ومباشـرًا. ولا يـزال هـذا التأثير مستمـرًا في بنية الحزب. لكـن تجربتـه السياسيـة منذ نحـو ثلاثة عقـود وتحولات هـذه التجربة (المشـاركة في الحكـم، ونظرته إلى مشـروعية هذا الحكـم والانتقال مـن تغيير النظام إلى إصلاحه...) كانت أكثر مرونة في علاقتها بولاية الفقيه، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال ما جاء في وثيقتيه السياسيتين بين عامي 1985 و2009.

ما يمكن ملاحظته في تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان طوال العقـود الثلاثـة الماضية هو عـدم وجود نصوص محددة في شـأن ولايـة الفقيه وتطبيقاتها التفصيلية في بلد آخر، أو في شـأن علاقة الولـي الفقيه ببلد آخر غير البلد الذي يحكمه الولي الفقيه مباشرة (مثل الولي الفقيه في إيران). وما يمكن استخلاصـه من تجربة «حزب الله» وما نُشـر عـن هذه التجربة أن هـذه العلاقة تقتصر على ما يسميه الحزب «الضوابط العامة» في شأن قضايا أساس مثل مبدأ المشـاركة فـي الانتخابات النيابيـة أو مبدأ المشـاركة في الحكومـة... وأن هذه المبـادئ العامـة دون سواها هي التـي تحدد طبيعـة العلاقة بالولـي الفقيه. لأن أمر التفاصيل السياسيـة والاجتماعية الأخرى سيكون متروكًـا للتنظيم السياسي المحلي (حزب الله) ليقرر ما يراه مناسبًا.

كمـا أن أطروحـة «ولاية الأمة على نفسهـا» بالمقابل التـي طرحها الراحل الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين هي أطروحـة نظرية على مستـوى محاججة أطروحة ولاية الفقيه في طبيعة الحكم ومشروعيته الفقهية والسياسية. لكن هذه الأطروحة (التـي سنعرض لاحقًا أبرز ما جاء فيهـا) لا يمكن لها أن تحظى بأي فرصة للتطبيق إلا في نظـام جديد يريد أن يأخذ بها (وهـذا أيضًا غير ممكن في

لبنــان). وإذا لم يتوافر مثل هذا النظام، ولم تتوافر لـه مثل هذه الرغبة في الأخذ بهـذه الولاية للأمة علـى نفسها فلن تخرج الفكـرة من حيزها النظـري أبدًا. لذا باتت ولاية الأمة على نفسها تارة مرجعًـا نظريًا في مواجهة ولاية الفقيه، وطورًا أحد تجليـات تحـولات الفقه السياسي الشـيعي فـي فكر الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين، ولذلك لم يعتبر «حزب الله» أن أطروحة ولاية الأمة على نفسها تحـدٍ أو تهديد عقائدي فـي مواجهـة «ولاية الفقيـه»، خصوصًـا أن لبنان حيث عاش الشـيخ شـمس الدين، لم يعرف أي تجربة لولاية الأمة علـى نفسها. ولم تعرف هذه الولاية أي تجربـة إسلامية أخرى، في حين قدّم «حزب الله» تجربته في علاقته بولاية الفقيه. لذا إن أي مقارنة بين الأطروحتين ستكون مقارنة نظرية بسبب عدم تحقق أي فرصة لتطبيق ولاية الأمة على نفسها، كما افترضها الشيخ شمس الدين.

ثانيًا: «ولاية الأمة على نفسها»

يجب الإشارة في البداية إلى أن فكر الشيخ شمس الدين شهد تحولًا في ما يتعلـق بموقفه من الديمقراطية التي يدعو إليها فـي ولاية الأمة على نفسها. ففي منتصف ستينيات القرن الماضي كان الشـيخ شمس الدين مناهضًا للديمقراطية، ويعتبرهـا «منافيـة للإسـلام» لاعتبـارات أخلاقيـة - دينيـة ولأنهـا تشـرِّع تعدد الأحزاب الذي يؤدي إلى الفوضى. فيقول: «وهذا الأسلوب من الديمقراطية لا بد أن يفسح المجال للأحزاب السياسية المتعارضة فتنشأ وتنمو في ظله ويهيئ لها فرص الشـيوع والانتشـار. وهذا مناقض لمبادئ الإسلام لأنه يوغر الصدور ويحول دون تكتل الأمة على معنى واحد، ويفسح المجال للعصبيات الشخصية لتعمـل عملها في إدارة دفة السياسة العامة وهذا شـيء يحاربه الإسلام ولا يقره لأنـه يحول بينـه وبين بلـوغ غايته وهـي توفير العنصـر الأخلاقي فـي نفس كل إنسان، قال الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا**﴾»[5].

---

(5) محمد مهدي شـمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسـلام** (بيـروت: دار حمد، 1955)، ص 143-144.

ظل شـمس الدين حذرًا في اقترابه من الديمقراطية حتى عام 1985 عندما تقدّم بمشـروع حل للأزمـة اللبنانية تحت عنـوان «الديمقراطيـة العددية القائمة على مبـدأ الشـورى». فكان هـذا المشـروع بدايـة التحـول الواضح فـي تأييده أطروحـة الديمقراطية، لأنـه اعتبر بعد ذلـك أن الإسلام يؤيد مبـدأ العدالة على حساب مبدأي الاستبداد المطلـق والحرية المطلقة. وستنقضي نحو أربعة عقود قبل أن يعود الشـيخ ليدافع بشـكل واضح عن عدم منافاة الديمقراطية للإسلام. لا بل سوف ينتقـد الإسلاميين الذين يرفضون الديمقراطيـة، بقوله: «أنا لا أفهم الآن موقـف الإسلاميين مـن الديمقراطية؟ لمـاذا يرفضـون الديمقراطية؟ (...) الديمقراطيـة هي أفضل وسيلة للتوصل إلى قوانين تدبيرية في صياغة المجتمع، في إدارة ثروة المجتمـع (...) لماذا نرفض الديمقراطيـة؟ هل نذهـب إلى «أهل الحـل والعقد»؟ من هم أهل الحل والعقد؟ هل هـم مجموعة وجهاء ومتنفذين وسياسييـن محترفين؟ كلا. الأمة هـي أهل الحل والعقد، هـي ولية نفسها وهي تختـار...»[6]. وبذلـك يكـون الشـيخ شـمس الدين قـد تقدّم فـي اتجـاه بلورة أطروحة «ولايـة الأمة على نفسها»، حيـث يقول: «... كنا نـرى أن الديمقراطية منافيـة للإسـلام مطلقًا ومـن دون فرق بيـن كونها وسيلة للتشـريع وبيـن كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة، ودون فرق بين مرحلة غيبة الإمام الثاني عشـر(عليه السلام) الكبرى وما بعدها، ولكننا نرى الآن التفصيل بين فترة ما قبل الغيبة الكبرى فلا مشـروعية للأسلـوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشـرعيته لمن يتـم اختيـاره على أساسه فـي مقابل الإمـام المعصوم. وبيـن فترة ما بعـد الغيبة الكبرى فلنا في المسألة رأي آخر يرتكز على مبنانا الفقهي في مسألة ولاية الأمة على نفسها...»[7].

تأثر الشـيخ شـمس الدين في تحولاته الفكرية من الديمقراطية ومن قضايا أخرى اجتماعيـة وفقهية ببيئته العراقيـة النجفية حيث التحـق بدراسته الحوزية، وببيئتـه اللبنانيـة حيـث عـاش متأمـلًا ما يجـري فـي مجتمـع متعـدد الطوائف

---

(6) حسيـن رحـال، إشـكاليات التجديـد: دراسـة في ضـوء علـم اجتمـاع المعرفة (بيـروت: دار الهادي، 2004) ص 211 وص 213.

(7) شمس الدين، **نظام الحكم والإدراة في الإسلام**، ذكره: رحال، ص 213 .

والمذاهب. ففي النجف كانت مخاوف الحوزة الدينية من الأفكار الماركسية التي انتشرت في الخمسينيات والستينيات حتى في أوساط الشيعة بمن فيهم أبناء كبار العائلات الدينية في النجف نفسها. لذا كانت ردة فعل الشيخ شمس الدين وغيره من العلماء هي الهجوم الشديد على كل ما هو غربي ليبرالي من جهة، وعلى كل ما يمت إلى الأفكار الحزبية خصوصًا الحزب الشيوعي من جهة ثانية[8]. هكذا رفض شمس الدين الديمقراطية جملة وتفصيلًا، واعتبرها منافية للإسلام في الطبعة الأولى من كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** الذي صدر في عام 1955. ومن المفارقات الغريبة أن تصدر في العام نفسه في قم طبعة جديدة لكتاب يتناقض تمامًا مع عداء الشيخ شمس الدين للديمقراطية، هو كتاب **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** للميرزا محمد حسين النائيني. وفي هذا الكتاب يتبنى النائيني الديمقراطية باعتبارها منهج حكم ويشرعنها إسلاميًا[9].

كانت البيئة الإيرانية السياسية والاجتماعية تختلف كثيرًا عن البيئة النجفية في تلك الفترة. كانت قم على سبيل المثال حيث مقر المرجعية والحوزة الدينية تواجه استبدادًا داخليًا شديدًا، خصوصًا بعد إسقاط حكومة مصدّق في عام 1953. لذا كانت قضية السلطة حاضرة في الوجدان الفقهي والاجتماعي والسياسي لدى معظم علماء قم. في حين كانت قضية الماركسية والمخاوف منها هي قضية النجف وأولويته في الفترة نفسها. ولم تكن السلطة ولا التنظير لها يحتلان موقعًا بارزًا في حوزة النجف. ولم يكن «الاجتماعي» أيضًا له الأهمية نفسها. في حين كان علماء إيران متقدمين في أدوارهم السياسية والاجتماعية، وتحولت المؤسسة الدينية في إيران عاملًا مؤثرًا بشكل كبير في

---

(8) اسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق؛ بيروت: دار المدى، 1996)، ص237-239.

(9) رحال، ص 233. يختلف الباحثون في شأن تفسير مواقف النائيني، ففي حين هناك من اعتبره مدافعًا مبكرًا عن الديمقراطية، يرى آخرون - من الإيرانيين - أنه من أوائل من تبنّى ولاية الفقيه: «الميرزا محمد حسين النائيني الفقيه الرفيع المنزلة في مرحلة نهضة المشروطة (الحركة الدستورية)، وأحد واضعي نظرية ولاية الفقيه، الذي نُسب إليه خطأً أنه المدافع عن المشروطة، يعدّ في كتابيه «منية الطالب» و«تنبيه الأمة» ولاية الفقيه الحكومة الأصلية للمجتمع...»، انظر: أحمد جهان بزركي، «نظرية ولاية الفقيه... قراءة تاريخية،» الفصل الأول في: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**.

الحيــاة السياسية، وسوف تتحول هــذه المؤسسة لاحقًا قاعدةَ الثورة ضد الشــاه والإطاحة به في عام 1979 [10].

تطور خطاب الشيخ شــمس الدين السياسي والفقهي والفكري في خضم التحولات التي حصلــت في لبنان في مطلع عــام 1990 (اتفاق الطائف ووقف الحرب الأهلية وعودة الـروح إلى المؤسسات اللبنانية)، وفي خضم تنامي نفوذ «حزب الله» وشعبيته ومقاومته. وهو الحزب الذي كان يجاهر بتأييد ولاية الفقيه في إيران. في حين كان الشيخ شمس الدين متحفظًا عن هذه التبعية للولي الفقيه ولديـه موقف سلبي أيضًا من المرجعية الحزبيـة التي باتت تنافس وحتى تهمّش مرجعية العلماء في لبنان. لذا عندما تبنّى الشيخ شمس الدين نظرية «ولاية الأمة علـى نفسها» كـان يعلن في الوقـت نفسه استقلاليتـه عن مرجعية طهـران. لكن على المستـوى الفقهي السياسي كان الشـيخ يتجاوز من خـلال هذه الأطروحة مسلّمـات المرحلـة الماضية التي كـان فيهـا معاديًـا للديمقراطيـة. فبالنسبة إليه الحكـم الإسلامي لـم يعد أولوية، خصوصًا بعدما تبين لـه «أن الدولة الإسلامية غير مقدسة». إنمـا المطلوب هو الإسلام في المجتمـع وليس من خلال الدولة التـي أصبحـت مجـرد أداة يخضعها المجتمـع لتلوينـه الثقافي العقائـدي. ومع اتجاه الشيخ لاعتبار الدولة في الإسلام (في عصر الغيبة) ليس لها شكل خاص وناجز، وليست لها أحكام مخصوصة أو ضرورة سابقة على غيرها، تبنّى الشيخ الديمقراطية باعتبارها آلية للحكم تنفّذ مبدأ الشورى الإسلامي ولا تتعارض مع الأحكام الإسلامية الأخرى.

إلــى مقولــة «ولايــة الأمــة علــى نفسهــا» بلــور الشــيخ شــمس الدين في مطلع عــام 1990 مقولة أخـرى هي إعطاء شـرعية للكيانـات والخصوصيات الطائفية. وتتيح هاتان المقولتان نوعًا من الاستقلال الفكري والسياسي النسبي عن المركـز في طهران أو قـم. في حين تفتـرض ولاية الفقيه نوعًـا من توحيد المرجعيـة الفقهيـة الشـيعية ومركزتهـا، أي إن القـول بولاية الأمة علـى نفسها يتيح لشـمس الديـن دورًا قياديًا خـارج المركز، في الأطراف الشـيعية الأخرى

(10) للمقارنة بين أدوار علماء الدين في إيران وفي النجف، راجع النقاش، ص 410 - 419.

وليس في لبنان فحسب. وهذا ما حاول القيام به من خلال جولاته طوال عقد التسعينيات على البلدان العربية حيث دعا – في رؤية جديدة – الشيعة العرب إلى الاندماج في مجتمعاتهم العربية بالتزامن مع دعوته إلى المصالحة بين الأنظمة والحركات الإسلامية[11].

كانت سلطة الإمامة واسعة في رؤية الشيخ شمس الدين، انسجامًا مع الرؤية الفقهية الشيعية التقليدية، وهي تماثل سلطات النبي في كل شيء باستثناء الوحي (أي إن الاتصال المباشر بالله عبر الوحي هو من مختصات النبي وحده) ومع ذلك فالإمامة عنده رئاسة دينية وزمنية. لكن رؤيته الجديدة فصلت بين المهمتين الدينية والسياسية لدى الإمام المعصوم، معتبرًا أن المهمة الأولى هي الأساس. أما مهمة الحكم فتأتي في الدرجة الثانية. وهو يعبِّر عن ذلك بقوله: «فمهمة الإمامة والإمام تتصل في الأساس وبالدرجة الأولى بالقضية التشريعية للإسلام وتتصل بكيان الأمة الإسلامية الواحدة، وأما صلتها بالقضية السياسية والتنظيمية (قضية الحكم والدولة) فإنها تأتي في الدرجة الثانية، ومن هنا كانت قضية الإمامة مشروطة بالعصمة ومرتبطة بالنص»[12]. أي إن الشيخ شمس الدين يحاول التفريق بين الجانب الديني في حياة الإمام المعصوم والجانب السياسي لجهة نقل السياسي من مجال المقدس – الديني، أو على الأقل التخفيف من وقع هذا المجال على السياسي. وأتاح هذا الموقف للشيخ شمس الدين نقل المجال السياسي بعد انتهاء عصر الأئمة والنبي إلى خارج النطاق المقدس لجدلية الخلافة/ الإمامة، مثلما كان سائدًا في الأدبيات التقليدية للخطاب الإسلامي (الخلافة عند السنَّة والإمامة عند الشيعة).

هكذا «اجتهد» الشيخ شمس الدين في وقف فاعلية الإمامة سياسيًا في

---

(11) محمد مهدي شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، كتاب الغدير؛ 4 (بيروت: منشورات الغدير، 1990)، ص 90 وما بعدها، ذكره: رحال، ص 239.

(12) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط. 2. (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991)، ص 136، ذكره: رحال، ص 383.

عصرنا الحالي: «ولكن الإمام المعصوم ومن ثم فلا يوجد حاكم إسلامي يتولى السلطة بالفعل، ومن ثم فإن مركز السلطة السياسية الفعلية شاغر والأمة من دون حاكم معصوم تنقطع فعلية الشرعية السياسية لهذا النظام بالغيبة حيث بدأ منذ الغيبة الكبرى (الزمن السياسي للأمة)»[13].

ان ما يعتبره الشيخ شمس الدين «بداية الزمن السياسي للأمة» هو مقدمة «لولاية الأمة على نفسها». ففي هذا الانتقال النظري - الفقهي عند الشيخ ثمة تحويل للسلطة في الدولة الإسلامية إلى الأمة، أي إلى من تختارهم الأمة عبر نظرية «ولاية الأمة على نفسها». وهو بهذا التمهيد الكلامي والعقائدي الذي بدأه بالموقف من الإمامة في المجالين الديني والسياسي يصل إلى النتيجة التي يتوخاها من هذه المقدمات الفكرية: وهي بلورة نظرية منافسة لنظرية «ولاية الفقيه» في الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي قامت على محورية انتقال سلطة الإمام المعصوم الغائب إلى نائبه الولي الفقيه.

في رده على ولاية الفقيه يقول الشيخ شمس الدين: «وأما دليل تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم فهو ظني السند إن لم نحكم بضعفه ودلالته من جهة تمركز السلطات مجملة فهو ليس ظاهرًا في إطلاق التنزيل المطلق، من جهة، فعلى فرض اعتباره حجة، لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما يتعلق بما يقتضيه حفظ النظام العام، وهو لا يقتضي تمركز السلطات في شخص الفقيه، بل الأوفق حفظ النظام في عصرنا...»، أي ما يتطلع إليه الشيخ شمس الدين هو فصل السلطات وليس تمركزها - بالنسبة إلى غير الإمام المعصوم - وبهذا المقدار فحسب يقيّد الأصل الأول في سلطة الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة، «وما زاد عن هذا المقدار، يتوقف على وجود دليل يدل على مشروعيته» وهذا هو الأصل الذي ينطلق منه الشيخ شمس الدين ليقرر مبدأ «ولاية الأمة على نفسها»، مقابل مبدأ «ولاية الفقيه»، باعتبار أن ولاية

---

(13) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: قمدار الثقافة للطباعة والنشر، 1992)، ص 209.

النبي وولاية الإمام المعصوم منصوص عليها من صاحب الولاية وحده على الإنسان[14].

لم يكن الشيخ شمس الدين وحده من وقف ضد ولاية الفقيه. إذ اعتبر المرجع الشيعي البارز السيد الخوئي الذي توفي في النجف في عام 1992 أن: «ولاية الفقيه لا تملك دليلًا فقهيًا على أنها نظام حكم إسلامي في زمن الغيبة الكبرى». وهي وجهة نظر السيد محمد حسين فضل الله نفسها بعد إعلانه المرجعية في عام 1994، حيث أيّد الثورة الإسلامية في إيران، منطلقًا من انحيازه إلى ضرورة الثورة على الأنظمة الفاسدة وإقامة الحكومة الإسلامية، وهذا لا يعني تشريعه أو إقراره بأن الاجتهاد القائم على ولاية الفقيه نظام للحكم يتمتع بالصدقية الإسلامية، أو ببساطة أنه ليس ضروريًا أن تكون هناك صلة دائمة بين العقيدة والعمل السياسي[15].

ثالثًا: حزب الله وولاية الفقيه

خلافًا لمعظم الأحزاب الإسلامية بدأ «حزب الله» حركة مقاومة سرية ضد الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982 قبل أن يقرر الإعلان عن نفسه باعتباره حركة سياسية حزبية في عام 1985.

كان الحزب لسنوات عدة بعد تأسيسه يرفض اعتبار نفسه حزبًا بالمعنى التنظيمي الضيّق للحزب، بل كان يعتبر الأمة بكاملها إطارًا للحزب. من هنا أطلق شعار «أمة حزب الله». ولم تمضِ سنوات حتى تخلّى الحزب عن هذا الشعار ليتحول تدريجًا إلى حزب سياسي، له هرمية تنظيمية مثل الأحزاب السياسية الأخرى وإن اختلف عنها من حيث درجة التعقيد أو السرية بسبب

---

(14) من الفقهاء السابقين الذي رأوا «أن لا ولاية لإنسان على إنسان إلا ما نص عليه نص ديني: جعفر الجناحي المعروف بكاشف الغطاء (1743-1812) الذي يقول: «إذًا الأصل ألّا سلطانَ لأحد على أحد، فإن الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية»، انظر: جعفر بن خضر الحلي الجناحي، **كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء** (أصفهان: [د. ن]، [د. ت])، ج 2، ص 394.

(15) غضنفر ركن آبادي، **الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ص 379-380.

المقاومـة التي كانت سببًا لنشـوء الحزب فـي الثمانينيات، والتي لا تـزال بنيتها التنظيمية السرية مستمرة إلى اليوم.

يؤكد بعض شـخصيات الحزب الدور المباشـر للولي الفقيـه في إيران في تأسيس الحزب في مطلع الثمانينيات، «... فقد عُقد في طهران مؤتمر للحركات التحرريـة حضرته بعض القوى الإسلاميـة اللبنانية (...) قـدّم المجتمعون ورقة نهائية عرفت في ما بعد «بوثيقـة التسعة» (...) وتم رفعها للإمام الخميني فوافق عليها، فاكتسبت مشروعية تبنّي الولي الفقيه لها (...) عندها قررت المجموعات الإسلاميـة الموافقة علـى الوثيقة، وحل تشـكيلاتها التنظيمية، وإنشـاء تشـكيل إسلامي واحد سمي لاحقًا باسم «حزب الله»[16].

تم الانطلاق من أساسات فكرية وعملية في تشـكيل «حـزب الله»، وهي: قيام حركة واحدة تنظيميًا، وليس جبهة أو قيادة مشتركة. وتحديد البعد العقائدي للحركـة وهو الإسلام. وتحديد القيادة التي أجمـع الجميع على أن تكون التزام مبـدأ ولاية الفقيه، باعتبارها الصيغة الشـرعية الإسلامية التي تعطي المشـروعية لأي حركـة إسلامية. وولايـة الفقيه تتجسـد بالإمام الخمينـي. والمهمة الرئيسة لهـذه الحركة هـي مقاومـة الاحتـلال الإسرائيلي، وهـي مهمة جهاديـة، بمعنى «أننا نريد مقاومة، ولم نـأتِ لتأسيس حزب سياسي، لأنه ليس لدينا خيار لإزالة الاحتلال سوى خيار المقاومة»[17].

لم يقدّم «حزب الله» رؤية فكرية وعقائدية وسياسية خاصة به في السنوات الأولى لعمله باعتبارها حركة مقاومة، بل تبنّى الرؤية العقائدية للثورة الإسلامية. لأنه رأى أن الارتباط بولاية الفقيه هو ارتباط يتسم بالالتزام العقائدي والسياسي وهو تكليف شـرعي وديني[18]. وهكذا تعامل الإمام الخمينـي بالمقابل مع هذا

---

(16) نعيم قاسم، حزب الله: **المنهج - التجربة - المستقبل** (بيروت: دار الهادي، 2009)، ص 26.

(17) «مقابلـة مع السيد حسن نصر اللـه،» في: مصطفى أمين، **المقاومة فـي لبنان 1984-2000** (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص 434 و435.

(18) حسين أبو رضا، **التربية الحزبية الإسـلامية: حـزب الله نموذجًا** (بيـروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2012)، ص 346.

التشكيل السياسي الجديد . «... ولم يكن جوابه للإخوة الذين كانوا قد ذهبوا إلى طهران عام 1982 (في أثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان) جوابًا دينيًا فقط، بل قال لهم الإمام: إن واجبكم الشرعي أن تقاتلوا الصهاينة. ونحن ملتزمون اتباع الولي الفقيه، ولا يجوز مخالفته. فولاية الفقيه كولاية النبي (ﷺ) والإمام المعصوم وهي واجبة (...) ويُعتبر الإيمان بولاية الفقيه إصلًا في تأسيس «حزب الله»»[19]. ويضيف السيد نصر الله قائلًا: «إن الإمام الخميني - الولي الفقيه - بالنسبة إلينا يمثّل مرجعًا دينيًا وإمامًا وقائدًا بكل ما للكلمة من معنى، كما يمثّل أي رمز ديني كبير في أي طائفة دينية في العالم. الإمام يمثّل ذلك بالنسبة إلينا، ويمثّل أكثر من ذلك أيضًا. هذه العلاقة الروحية والمعنوية كانت قائمة قبل 1982 وقبل أن ينشأ «حزب الله»...»[20].

تأثر «حزب الله» بمجريات الثورة الإيرانية بتفاصيلها المختلفة. وعمل على تقليد الشعارات الثورية الإيرانية وأساليب الدعوة ووسائل التعبئة الجماهيرية، وتحريك التظاهرات، وإعادة الاعتبار إلى المسجد باعتباره مكانًا للتجمع وإلقاء الخطب السياسية. وكان علم «حزب الله» في البداية العلم الإيراني نفسه. وصورة الإمام الخميني تلازم منشورات الحزب ومؤسساته الإعلامية كافة. لكن وعلى الرغم من أهمية ذلك كله، من الصعب أن نعتبر هذا الأمر تعبيرًا عن التزام الحزب ولاية الفقيه. فمثل هذا التقليد للشعارات والوسائل والمصطلحات الثورية عرفته الأحزاب الأخرى الشيوعية والقومية التي كررت شعارات البلدان السوفياتية أو الدول القومية في مصر أو في العراق أو في سورية. كما شاع في أوساط كثيرين من محبي غيفارا ومؤيديه ارتداء قبعته التي كانت ولا تزال ترمز إلى هوية نضالية تحررية في مرحلة معينة، أي من الصعب أن نستنتج أن تقليد «حزب الله» لشعارات الثورة الإيرانية وسلوك قادتها وأساليبها هو من التزام ولاية الفقيه. لكن ظروف تأسيس الحزب هي التي تعكس بوضوح أشد تلك العلاقة بينه وبين الولي الفقيه.

---

(19) السيد حسن نصر الله، جريدة **العهد**، 24/ 4/ 1987، وردت في: أبو رضا، ص 348.

(20) «السيد حسن نصر الله، أمين عام حزب الله،» جريدة **النهار**، 4/ 11/ 1995.

لـم يواجه «حـزب الله» الأسئلة في شـأن كيفيـة المواءمة بيـن التبعية للولي الفقيـه وخصوصيـة البلد الذي يعيـش فيه الحزب. قبـل التسعينيات لـم تكن ثمة حاجة ملحة لهـذا التساؤل، لا من جانب الحزب ولا مـن جانب القوى السياسية الأخـرى في لبنـان، لأسبـاب عـدة: **أولًا** لأن لبنـان كان طـوال عقـد الثمانينيات تحت الاحتـلال الإسرائيلي. وعلـى الرغم مـن انسحابه الجزئي فـي عام 1985 إلا أن مشـكلات الاحتلال والعملاء والمقاومة كانت هي المشـهد المهيمن على الحياة السياسيـة واليومية في لبنان طـوال تلك الفترة. **وثانيًـا** لأن الحرب الأهلية بين الأطراف اللبنانية قبـل ذلك التاريخ لم تكن قد وضعت أوزارها تمامًا، أي إن المؤسسات الحكوميـة والدستورية كانت معطلة إلى حد كبيـر. ولم تكن معضلة أو طبيعة العلاقة مـع هذه المؤسسات مطروحة على أي طـرف أو حزب أو حتى ميليشـيا في لبنان. كانت الحكومة ومعهـا الجيش اللبناني همـا الطرف الأضعف فـي معادلـة الأمن والميليشـيات في لبنـان قبل عـام 1990. لذا لـم يكن «حزب اللـه» معنيًا بهذه العلاقة مع «الشـرعية» اللبنانية. فهذه الشـرعية أصلًا ليست بهذا الحضور الذي يستدعي الإجابة عن طبيعة العلاقة معها. و«حزب الله» في الأصل هو حركة مقاومة سرية لم تكن معنية بعلاقات على المستوى الرسمي في لبنان.

بقي هذا المشـهد على حاله طوال عقد الثمانينيـات، وكانت هذه المرحلة بداية الصعـود الذهبي للحـزب باعتباره مقاومـة ضد الاحتـلال الإسرائيلي من خلال الإنجـازات الاستثنائية التـي حققتها هذه المقاومة ضـد قوات الاحتلال. لكن هذا المشهد سيبدأ بالتغير التدريجي بعد عام 1989. ففي هذا العام سيوقّع اللبنانيـون وثيقة وقـف الحرب الأهليـة (وثيقة الطائـف) التي ستصبـح دستورًا جديدًا للبلاد. وسيتفق اللبنانيون بعد ذلك مباشرة على إجراء الانتخابات النيابية التي كانت قد توقفت منذ عام 1972 بسبب الحرب الأهلية.

بات على «حزب الله» وهو الذي سبق وأعلن وثيقة وجوده العلني والسياسي عـام 1985 (قبل أربع سنوات من وثيقة الطائـف) أن يتعامل مع الواقع السياسي الجديد فـي لبنان. هل يقبـل بوثيقة الطائف؟ هل يشـارك في الانتخابـات النيابية في نظام اعتبرته وثيقة الحـزب السياسية في عام 1985 نظامًا لا يمكن إصلاحه؟

هل يرفض هذه الوثيقة؟ وكيف يتعامل مع تداعيات الرفض أو القبول؟؟

الأسئلة كانت نتاج الواقع المتغير في لبنان. واستمرت المقاومة على حالها. وتصاعدت عملياتها وأنزلت بالاحتلال وعملائه خسائر كبيرة، لكن على مستوى المشاركة السياسية في المؤسسات الدستورية اللبنانية لم تكن الإجابة بدهية.

لا يخفي الحزب وقادته أنهم لجأوا إلى الولي الفقيه «للتشاور» بعدما تباين الرأي داخل قيادة الحزب في شأن المشاركة وعدمها. «فأفتى» الولي الفقيه بضرورة المشاركة. هكذا انتقل الحزب أول مرة منذ تأسيسه إلى مرحلة جديدة من العلنية ومن الممارسة السياسية التي ستجعله يشارك في الانتخابات النيابية التي ستفتح له مجددًا باب «اجتهاد» المشاركة الحكومية، وبعد تردد وانقسام أيضًا في شأن مشروعية هذه المشاركة، حيث تراوحت النقاشات بين الأسئلة التالية:

- ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءًا من نظام سياسي طائفي، ولا يعبِّر عن رؤية الحزب للنظام الأصلح؟

- إذا حُلت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية الدفاع عنه، وتبنّيه، وتنازلًا عن الرؤية الإسلامية؟

- ما هو حجم المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه المشاركة أو عدمها، وهل يوجد ما يغلّب إحداهما على الأخرى، على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟

- هل تؤدي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية[21]؟ دفعت هذه التحولات، والأسئلة التي رافقتها إلى «توضيح» طبيعة العلاقة مع الولي الفقيه في مجتمع متعدد مثل المجتمع اللبناني. هكذا سيعمد بعض قادة الحزب إلى

(21) قاسم، ص 334.

التمييز بين الارتباط بالولي الفقيه الذي يحدد الاستراتيجيات العامة، وظروف البلد الخاصة. فالولي الفقيه لا يُصدر سوى خطوط توجيهية عامة للعمل السياسي في القضايا الاستراتيجية مثل الجهاد والحكم السياسي وتحديد أعداء الأمة، وبالتالي فإن هذه التوجهات العامة تترك للحزب حيزًا واسعًا لاتخاذ القرار الخاص بالواقع اللبناني. وبهذه الطريقة يستطيع حزب الله أن يوازن بين التزامه الفكري مفهوم ولاية الفقيه وولائه لانتمائه الجغرافي في المجتمع اللبناني[22].

يؤكد نعيم قاسم، نائب أمين عام حزب الله، هذه المسألة بالقول: «بما أن العمل ضمن بلد ما يرتبط بخصوصياته وظروفه، فإن حزب الله يوائم بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة. وحزب الله حزب لبناني بكل خصوصياته، ابتداء من الكادر القيادي، وصولًا إلى العناصر. وهو مهتم بما يجري على ساحته، في الميادين الجهادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ...»[23]. وسيكون من اللافت في هذه البيئة الفكرية والسياسية من التكيف مع الخصوصية اللبنانية أن يعمد «حزب الله» إلى تغيير شعار «الثورة الإسلامية في لبنان» الذي لازم علم الحزب منذ التأسيس ليستبدله بشعار آخر هو «المقاومة الإسلامية في لبنان». بمعنى آخر ربما كنت «الثورة الإسلامية» أقرب إلى مرحلة مشروع «أمة حزب الله» في بداية نشأة الحزب. ولم تعد كذلك بعدما أصبح الحزب حزبًا سياسيًا له نواب ووزراء ويشارك في الانتخابات المهنية والنقابية المختلفة.

كانت وثيقة الحزب الثانية في عام 2009 هي التعبير المباشر والواضح عن هذا التحول في رؤية الحزب لنفسه، وللمجتمع اللبناني وللقوى الأخرى في لبنان وفي المنطقة والعالم. وستبيّن هذه الوثيقة بالمقارنة بوثيقة التأسيس عام 1985 مدى تأثر الوثيقة الأولى بولاية الفقيه، وبالثور ة الإسلامية في إيران على مستوى المصطلحات والتوجهات، في حين ستبيّن الوثيقة الثانية

(22) مقابلة مع النائب والوزير محمد فنيش، وردت في: أبو رضا، ص 351.

(23) قاسم، ص 79.

مـدى اقتراب الحزب في تجربته وفي رؤيته الفكريـة والسياسية من الخصوصية اللبنانية، كما عبّرت عن ذلك مصطلحات هذه الوثيقة وبنودها.

لعل البرامج الانتخابية التي خاض الحزب على أساسها الانتخابات النيابية في أعوام 1992 و1996 و2000 و2005 و2009، تكشف معظم التعديلات التـي أدخلها الحزب علـى خطابه السياسي، وتحـوُّل رؤيته للواقـع اللبناني ذي التعددية الدينية والسياسية من جهة أخرى، ولتحالفاته السياسية الداخلية (وثيقة التفاهم مع التيار الوطني الحر) ورؤيته للمقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي. كما جاء في وثيقته السياسية الثانية.

كـان «حـزب الله» فـي بدايـات عملـه يؤكد كونـه حركـة إسلاميـة تتجاوز الأساس الطائفي الشـيعي ومعه البعـد الوطني اللبناني. وكـان الحزب أقرب إلى الرؤية الإسلاميـة التقليدية التي لا تعتـرف بالحواجز الجغرافيـة أو الإقليمية بين المسلمين. وهـذا ينسجم على مستوى آخر مع رؤية الولي الفقيه لبلاد المسلمين ولوحـدة الثـورة الإسلاميـة. ولم يعتـرف «حزب اللـه» بالنظـام اللبنانـي «لكونه محكومًـا بطريقة غير إسلاميـة». وتسبب هذا الالتحاق بمفهـوم الثورة الإسلامية بتعارض تحـوّل توترًا ثم صراعًا بيـن «حزب الله» وحركة سياسية شـيعية أخرى هـي «حركة أمل» التي كانت تتعامل مع لبنان من خـلال تكوينه الطائفي، وتسعى كما جاء في ميثاقها ومن خلال تجربة الإمام الصدر نفسه إلى إلغاء الطائفية، وإلى مساواة الشيعة بأقرانهم من الطوائف الأخرى. يقول الشيخ صبحي الطفيلي، أول أمين عام لحزب الله، في معرض المقارنة بيـن الحزب وبين الحركة: «إن حركة أمل هـي حركة لبنانية تسعـى وراء حلول للمشـاكل اللبنانية في إطـار الممكن. وفي إطـار موازين القوى في لبنـان والنابعة من الاقتناع الداخلـي بكونها حركة لبنانية. بينما حزب الله لا يرى نفسه حركة لبنانية، بل حركة إسلامية، والمشكلة اللبنانية تهمه كمشـكلة فـي الساحة الإسلاميـة، وبين خطي التمايـز هذين هناك فارق كبيـر»[24]. كان الأمر كذلك في بدايات الإعلان عـن «حزب الله» في عام

(24) مقابلة مع الشيخ صبحي الطفيلي، جريدة **العهد**، الناطقة بلسان حزب الله، 25/ 10/ 1985.

1985. قبل أن تبدأ التحولات التي أشرنا إليها والتي أخذت «حزب الله» باتجاه ما سمي تارة الواقعية، وطورًا اللبننة. لكن هذه التحولات، مهما قيل في توصيفها كانت في الواقع بداية الابتعاد من أولوية الثورة الإسلامية، من دون التخلي عن التزام ولاية الفقيه عقائديًا ونظريًا باعتبارها أساسًا للحكم الإسلامي. وكانت هذه التحولات عمليًا بداية الانخراط في معادلات الواقع اللبناني، والاقتراب من أطروحات الإمام موسى الصدر في شأن لبنان. وهي أطروحات تفصيلية لم تتناولها ولاية الفقيه. لذا بقيت هذه الولاية فعليًا في إطار الاستراتيجيات العامة، ولم تتطرق إلى تفاصيل إدارة المشاركة السياسية لحزب الله، ولا إلى تحالفاته، أو علاقاته بالأطراف والقوى السياسية والطائفية الأخرى في لبنان. هكذا بدأ الابتعاد التدريجي من «اللون الإيراني» في مشهدية «حزب الله». فتراجع الحديث عن العلاقة العضوية بإيران، وأصبح العلم اللبناني يُرفع في احتفالات الحزب، بديلًا من علم الجمهورية الإسلامية في مؤسساته الإعلامية والاجتماعية والخدماتية، حتى في مقر قيادته. وباتت احتفالات الحزب تبدأ بالنشيد الوطني اللبناني[25]، وبات خطاب الحزب وأناشيد المقاومة يشددان على البعد الوطني لهذه المقاومة، وعلى التضحية من أجل تراب الوطن، ومن أجل سيادته واستقلاله[26].

---

(25) أبو رضا، ص 380 - 381.

(26) الأناشيد التي أطلقتها في السنوات العشر الأخيرة خصوصًا بعد التحرير في عام 2000 الفِرق الفنية التابعة لحزب الله أو المؤيدة له، والتي ذاع صيتها عبر وسائل إعلام حزب الله وفي احتفالاته الشعبية الواسعة، وعبر الكاسيت والـ CD تبيّن أنها تأثرت هي أيضًا بتحولات الانفتاح التي مر بها حزب الله. فبدأت هذه الأناشيد تتحول من التركيز على القضايا الدينية والاعتقادية وعلى رثاء الشهداء في الماضي الإسلامي، إلى التركيز على قيم لم تكن مألوفة في أدبيات حزب الله عند انطلاقته، ولا في خطابه الأيديولوجي والتعبوي. إذ بدأت تلك الأناشيد تتحدث عن الارتباط بلبنان وعن التضحية في سبيله، وعن جباله الصلبة والشامخة من أقصى الجنوب إلى الشمال، وعن لبنان الذي لم يرضخ للغزاة ولم يستسلم، وعن الوحدة بين الطوائف التي تشكّل سدًا منيعًا وقوة للبنانيين. هكذا تحولت «التعبئة» الفنية أيضًا إلى أيديولوجيا لبنانية بعد أن كانت تتغذى من الأيديولوجيا الإسلامية فحسب. وبات لبنان هو الهدف الذي يريد حزب الله الدفاع عنه بشكل صريح وواضح. وإذا أدركنا أن هذه الأناشيد المكتوبة بلغة عامية محببة إلى المزاج الشعبي يسمعها عشرات الآلاف من اللبنانيين المؤيدين لحزب الله، أمكن القول بهذا الاتجاه نحو تعزيز الثقافة الوطنية اللبنانية بين أنصاره ومؤيديه. فهذه أنشودة تتحدث عن الأرض التي هي «جنة بعيون المقاومين» والتراب الذي تحنّى بالدم والمقاوم المغروم بتراب بلاده وذلك =

إذًا لم يعد حزب الله حركة إسلامية تريد إسقاط النظام اللبناني، وتسعى إلى إقامة نظام إسلامي مكانه (بما ينسجم باعتقادنا مع ولاية الفقيه)، بل أصبح حركة مقاومة إسلامية وحزبًا سياسيًا إسلاميًا جعل مقاومة الاحتلال هدفًا رئيسًا صلبًا لا تراجع عنه، في مقابل «ليونة» واضحة في سياساته الداخلية في التعامل مع النظام نفسه ومع القوى السياسية والطائفية الأخرى. وسيعبّر أمين عام حزب

= كله «على حبك يا موطنا». وفي مناسبة أخرى يتغنى الشعر العامي بلبنان «الحب الهني، وصرخة وطن هز الدني، وحياة صخر جبالنا، شعبك بطل ما بينحني».

وللبنان الوطن نصيب مباشر من المديح والتضحية في سبيله، فـ: «لبنان لو طال المدى، وجاروا على الأرض العدا، يوم الفدا، شعبك فدى، بحب الوطن قلبو غني». «وفي قصيدة أخرى «لبنان يا رمز الخلود، أنت الحلا بكل الوجود، يوم الوغى عندك أسود، بتحمي الجرس والميدني (الوحدة الوطنية)». و«بفديكي يا أرض بلادي، بالدم والروح وما منرضى نخضع»، إلى تحدي المحتل في لبنان الذي لن يستطيع احتلاله أو البقاء فيه: «فلبنان أكبر من هيك، ولبنان شوكة بعينيك، يا صهيون لا تواجهنا بالنار منحرق ايديك».

في ذكرى التحرير في عام 2000 يصدح نشيد «نصرك هز الدني، شعبك ما بينحني، بالدم محصني أرضك يا لبنان». وصولًا إلى «عنك ما في بدل يا أغلى الأوطان (...) وما يهمك يا وطن مهما كان الثمن سيفك طول الزمن عالي بالميدان». ومن خلال العودة إلى تهديد المحتل تنطلق أغنية «هيهات يا محتل هيهات الصخر الصامد بجبال بلادي يلين»، إلى القول: «على حب الأرض ربينا، من يوم لكنا صغار، ودروب المجد مشينا وكبار بقينا كبار...».

أما ذروة التأكيد على هذا الانتماء إلى لبنان والدفاع عنه والإشادة بجباله وأرزه وشموخه وتاريخه... ففي رسالة أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله إلى المقاومين في أثناء الحرب في صيف 2006 التي يخاطبهم فيها قائلًا: «...أنتم خلود الأرز في قممنا، وتواضع سنابل القمح في ودياننا، أنتم الشموخ كجبال لبنان الشامخة، العاتية على العاتي والعالية على المستعلي...».

هكذا تتكرر موضوعات: الوطن والأرض والجبال والتضحية والتراب والعدو والفداء، وأغلى الأوطان، وبذل الدم، وحب الوطن، وحماية الأرض ... في معظم الأناشيد التي أطلقتها فرق الحزب الفنية أو المؤيدة له خصوصًا بعد التحرير في عام 2000 والتي ستحظى بإعجاب كثيرين بحيث لا يكاد يخلو منها بيت من بيوت الشيعة في لبنان.

إن تلك الأناشيد التي اتسع انتشارها وعددها منذ التحرير في عام 2000 وفيها تلك الشعارات كلها عن لبنان وجباله وترابه والدفاع عن أرضه، سوف تترك بكل تأكيد تأثيرًا مهمًا في ذاكرة وقلوب من يستمع إليها ويشاهدها ويرددها في معظم الأوقات، وهو التأثير الذي يقال فيه إنه هو الذي يساهم في تشكيل الوعي الوطني. هذا إضافة إلى أن معظم «الكليبات» المصورة التي يتبناها الحزب ويعرضها على شاشة المنار مرارًا لا تخلو من أكثر من مشهد يرتفع فيه العلم اللبناني الذي يحمله طفل أو شاب أو مقاوم، كما تظهر دائمًا صورة الجندي اللبناني في تلك الكليبات المصورة... راجع: Sabrina Mervin (dir.), *Le Hezbollah: Etat des Lieux* (Paris: Sindbad-Actes Sud, 2008).

الله السيد حسن نصر الله بوضوح عن هذا التغير في رؤية الحزب بين أولويته «الإسلامية» وأولويته «اللبنانية»: «... إن معتقد حزب الله وخطه السياسي في لبنان مبني [مبنيان] على أساس الانفتاح وتمتين العلاقات مع جميع الفرقاء والجماعات، دينية كانت أم سياسية أم طائفية. إن لبنان بحاجة إلى تعاطف أبنائه، وتعاون أحزابه وتجمعاته السياسية والدينية والطائفية، والاعتراف بالآخر...»[27].

اعتُبرت «الرسالة المفتوحة للمستضعفين» التي أعلن فيها حزب الله توجهاته الفكرية وأهدافه السياسية في عام 1985 الوثيقة الأساس الصادرة عن الحزب، التي حددت مبادئه الأيديولوجية وأهدافه السياسية. وبقيت هذه الوثيقة الفكرية/ السياسية الرسمية الوحيدة للحزب، قبل أن تصدر وثيقته الثانية في عام 2009 . وإذا كنا لا نريد التوسع في مناقشة التغيرات كلها بين الوثيقتين في رؤية الحزب للأوضاع العربية والدولية، لأنها تتجاوز بحثنا فإننا سنقتصر على ما يتعلق بلبنان وحده وبرؤية الحزب لطبيعة مشاركته ولتجربته السياسية ورؤيته لمستقبل هذا النظام:

- الموقف من النظام اللبناني: اعتبر «حزب الله» في وثيقته الأولى أي «الرسالة المفتوحة» في عام 1985 النظام اللبناني «صنيعة الاستكبار العالمي، وجزءًا من الخارطة السياسية المعادية للإسلام (...) تركيبة ظالمة في أساسها، لا ينفع معها أي إصلاح أو ترقيع، بل لا بد من تغييرها من جذورها». لذا دعت الوثيقة «إلى نظام متحرر من التبعية للغرب، يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته، ويطمح أن يُعتمد النظام الإسلامي في لبنان على قاعدة الاختيار الحر للشعب...».

- توجه «حزب الله» في تلك الرسالة التي أعلن فيها عن وجوده وعن هويته «إلى المستضعفين الأحرار» من دون تحديد المكان الذي يعيش فيه هؤلاء المستضعفون (الأممية والعالمية). أما لبنان فليس له أي خصوصية

(27) مقابلة مع السيد حسن نصر الله، وردت في: أبو رضا، ص 389.

معينـة، ولا يفـرض وجود الحزب فيـه أي التـزام معين تجاهه «فنحـن في لبنان لسنـا حزبًا تنظيميًـا مغلقًـا، ولسنا إطـارًا سياسيًا ضيقًـا، بل نحن أمـة ترتبط في أنحـاء العالم بالمسلمين برباط عقائدي وسياسـي متين هو الإسلام، وما يصيب المسلميـن فـي أفغانستان أو العـراق أو الفيليبيـن نتحرك لمواجهتـه انطلاقًا من واجب شرعي أساسًا».

- يرفـض الحـزب «المعارضة الشـكلية للنظـام القائم التـي تتحرك ضمن خطوط حمر فرضتها القوى المستكبرة، والتي لا بد وأن تلتقي في نهاية المطاف مع النظام القائم. وكل طرح للإصلاح السياسي في ضوء النظام الطائفي لا يعني الحزب بشيء، كما لا يعنيه تمامًا تشكيل أي حكومة أو اشتراك أي شخصية في أي وزارة تمثّل جزءًا من النظام الظالم».

أمـا القوات الدوليـة العاملة فـي جنوب لبنـان فيراها بيان الحـزب «قوات متواطئـة ومرفوضـة (...) وقـد يضطـر إلـى معاملتهـا كمـا تُعامل قـوات الغزو الصهيوني على حد سواء».

أما فـي الوثيقة الثانيـة فباتت التغيـرات في النظـرة إلى لبنان على الشـكل التالي:

- التأكيـد على الانتماء للبنان «وطن الآبـاء والاجداد». في مقابل تهميش هذا الانتمـاء اللبناني فـي الوثيقة الأولـى. إذ جاء فـي الوثيقة الثانيـة: «إن لبنان هو وطننا ووطن الآبـاء والأجداد، كما هو وطن الأبنـاء والأحفاد وكل الأجيال الآتية، وهو الوطـن الذي قدّمنا من أجـل سيادته وعزته وكرامتـه وتحرير أرضه أغلى التضحيات وأعز الشهداء. هذا الوطن نريده لكل اللبنانيين على حد سواء، يحتضنهم ويتسع لهم ويشمخ بهم وبعطاءاتهم».

- مـن أهـم الشـروط لقيام وطـن من هـذا النـوع واستمـراره أن تكون له دولة عادلة وقادرة وقوية، ونظام سياسي يمثّل بحق إرادة الشـعب وتطلعاته إلى العدالـة والحرية والأمـن والاستقـرار والرفاه والكرامـة، وهذا ما ينشـده جميع اللبنانيين ويعملون من أجل تحقيقه ونحن منهم.

- إن المشكلة الأساس في النظام السياسي اللبناني التي تمنع إصلاحه وتطويره وتحديثه بشكل مستمر هي الطائفية السياسية. كما أن قيام النظام على أسس طائفية يشكّل عائقًا قويًا أمام تحقيق ديمقراطية صحيحة يمكن على ضوئها أن تحكم الأكثرية المنتخَبة وتعارض الأقلية المنتخَبة، ويُفتح فيها الباب لتداول سليم للسلطة بين الموالاة والمعارضة أو الائتلافات السياسية المختلفة. ولذلك فإن الشرط الأساس لتطبيق ديمقراطية حقيقية من هذا النوع هو إلغاء الطائفية السياسية من النظام، وهو ما نص «اتفاق الطائف» على وجوب تشكيل هيئة وطنية عليا لإنجازه.

- طالما أن النظام السياسي يقوم على أسس طائفية فإن الديمقراطية التوافقية تبقى القاعدة الأساس للحكم في لبنان، لأنها التجسيد الفعلي لروح الدستور ولجوهر ميثاق العيش المشترك.

من هنا فإنّ أي مقاربة للمسائل الوطنية وفق معادلة الأكثرية والأقلية تبقى رهن تحقق الشروط التاريخية والاجتماعية لممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحد ذاته.

إن الدولة التي نتطلع إلى المشاركة في بنائها مع بقية اللبنانيين هي، كما تؤكد الوثيقة الثانية:

- الدولة التي تصون الحريات العامة، وتوفر الأجواء الملائمة كلها لممارستها.

- الدولة التي تحرص على الوحدة الوطنية والتماسك الوطني.

- الدولة القادرة التي تحمي الأرض والشعب والسيادة والاستقلال، ويكون لها جيش وطني قوي ومقتدر ومجهَّز، ومؤسسات أمنية فاعلة وحريصة على أمن الناس ومصالحهم.

- الدولة القائمة في بنيتها على قاعدة المؤسسات الحديثة.

- الدولة التي تلتزم تطبيق القوانين على الجميع في إطار احترام الحريات

العامـة والعدالـة فـي حقـوق وواجبـات المواطنيـن، علـى اختـلاف مذاهبهـم ومناطقهم واتجاهاتهم .

- الدولة التي يتوافر فيها تمثيل نيابي سليم (...) يحقق أوسع تمثيل ممكن لمختلف شرائح الشعب اللبناني.

- الدولة التي تعتمـد على أصحاب الكفاءات العلميـة والمهارات العملية وأهل النزاهة بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية.

- الدولة التي تتوافر فيها سلطة قضائية عليا ومستقلة.

- الدولـة التي تعتمـد وتطبق مبدأ الإنمـاء المتوازن بيـن المناطق، وتعمل على ردم الهوة الاقتصادية والاجتماعية بينها.

- الدولة التـي تهتم بمواطنيها، وتعمل على توفيـر الخدمات المناسبة لهم من التعليم والطبابة والسكن إلى تأمين الحياة الكريمة، ومعالجة مشـكلة الفقر، وتوفير فرص العمل وغير ذلك.

- الدولـة التـي تُوْلي الوضـع التربـوي الأهميـة المناسبة خصوصًـا لجهة الاهتمام بالمدرسة الرسميـة، وتعزيز الجامعة اللبنانية علـى كل صعيد، وتطبيق إلزامية التعليم إلى جانب مجّانيته.

«إن قيام دولـة بهذه المواصفات والشـروط هدف لنا ولـكل لبناني صادق ومخلـص، ونحـن في حـزب اللـه سنبـذل كل جهودنـا وبالتعـاون مـع القوى السياسيـة والشـعبية المختلفـة التي تشـاركنا هـذه الرؤيـة من أجـل تحقيق هذا الهدف الوطني النبيل...»[28].

إن مواصفـات هـذه الدولـة المنشـودة بالنسبـة إلى «حـزب اللـه»، ليست جديدة، وهي ليسـت خاصة برؤيتـه الإسلامية للدولة، حيث تكـررت مثل هذه

---

(28) يمكـن مراجعـة نـص الوثيقتيـن الأولـى والثانيـة كامـلًا علـى أي مـن مواقـع حـزب اللـه الإعلامية.

المواصفات في أدبيات أحزاب لبنانية كثيرة من الاتجاهات السياسية كافة. ولا يختلف اللبنانيون ولا أحزابهم ولا حتى طوائفهم من حيث المبدأ على المواصفات السابقة للدولة.

تحالف «حزب الله» في الانتخابات النيابية كلها التي خاضها منذ عام 1992 إلى اليوم (2012) مع مرشّحين مسيحيين ومع مرشّحين من المسلمين السُنّة، الذين انضموا بعد فوزهم إلى كتلة «حزب الله» البرلمانية في مجلس النواب اللبناني. ومن أبرز هذه التحالفات «وثيقة التفاهم» السياسية التي وقّعها الحزب مع «التيار الوطني الحر» (ميشال عون) التي تضمنت نظرة الطرفين إلى النظام السياسي في لبنان وإلى النظام الانتخابي وإلى علاقات لبنان بسورية وإلى دور المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي (...) ومن الملاحظ أن بعض ما جاء في «وثيقة التفاهم» في شأن النظام اللبناني والديمقراطية التوافقية تكرر هو نفسه بعد ثلاث سنوات في وثيقة الحزب الثانية في عام 2009. فالديمقراطية التوافقية «تبقى القاعدة الأساس للحكم في لبنان، لأنها التجسيد الفعلي لروح الدستور، ولجوهر ميثاق العيش المشترك. من هنا فإن أي مقاربة للمسائل الوطنية وفق معادلة الأكثرية والأقلية تبقى رهن تحقق الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحد ذاته. وإصلاح قانون الانتخاب وانتظام الحياة السياسية في لبنان يستوجبان الاعتماد على قانون انتخاب عصري، قد تكون النسبية أحد أشكاله الفاعلة، بما يضمن صحة وعدالة التمثيل الشعبي ويساهم في تحقيق الأمور التالية. ومن اللافت أن يتبنى الحزب الدعوة إلى «المجتمع المدني» لا الإسلامي في هذه الوثيقة التي جاء فيها: «تفعيل عمل الأحزاب وتطويرها وصولًا إلى قيام المجتمع المدني. والحد من تأثير المال السياسي والعصبيات الطائفية. أما بناء «الدولة العصرية» (وليس الدولة الإسلامية) فيتطلب اعتماد معايير العدالة والتكافؤ والجدارة والنزاهة. والقضاء العادل والنزيه، وإقامة دولة الحق والقانون والمؤسسات...».

تجاوز «حزب الله» عمليًا ومن خلال تجربته ومشاركته السياسية في

السنوات الفاصلة بين وثيقته الأولى في عام 1985 ووثيقته الثانية في عام 2009، معظم ما جاء في الوثيقة الأولى، بحيث كانت الوثيقة الثانية انعكاسًا لتلك التجربة أكثر مما كانت تطلعًا إلى ما يريد الحزب أن يقوم به. وذلك خلافًا للوثيقة الأولى التي صدرت قبل أن يكون للحزب أي تجربة وأي ممارسة سياسية. من هنا كانت الوثيقة الأولى أكثر تأثرًا بالجانب الأيديولوجي لولاية الفقيه، في حين كانت الثانية أكثر انسجامًا مع الواقع اللبناني ومع تطور تجربة الحزب في هذا الواقع وتعقيداته الطائفية والسياسية. لنأخذ بعض الأمثلة على هذا الانتقال من الأيديولوجي إلى الواقعي في الوثيقة الثانية التي «قدّمت أفكار حزب الله بثوبه اللبناني»[29]. إن إعلان الحزب الانتماء إلى لبنان هو ما استجد باعتباره نصًا مكتوبًا:

- إن ولاية الفقيه باتت من أمور العقيدة، وعدم الزام المجتمع اللبناني التعددي بمستلزماتها السياسية.

- تجاوز الحزب الطرح الشمولي الذي يقفز فوق الطوائف والمذاهب والأوطان إلى المشاركة في النظام اللبناني وإلى الاهتمام بالتنوع الطائفي والمذهبي فيه.

- إصلاح النظام السياسي وإلغاء الطائفية السياسية والدعوة إلى الديمقراطية التوافقية وبناء الدولة العادلة والقوية والمزاوجة بين الجيش والمقاومة.

- طرح بعض القضايا غيرالمألوفة في أدبيات الحركات الإسلامية مثل «هجرة المسيحيين التي يعاني منها المجتمع في المشرق العربي»، حيث تلقي هذه القضية بالنسبة إلى وثيقة الحزب «مسؤولية خاصة على عاتق الحركات السياسية، ولا سيما الإسلامية منها للمساعدة في معالجة هذه المشكلة والحؤول دون تفاقم هذه الظاهرة»[30].

---

(29) علي فياض، «ندوة سياسية: قراءة في وثيقة حزب الله،» جريدة **النهار**، 17/ 2/ 2010.
(30) أبو رضا، ص 421 – 431.

إن ما يمكن استنتاجه مما جاء في وثيقة الحزب الثانية ومن برامجه الانتخابية ومن تحالفه مع قوى سياسية غير إسلامية، ومن نظرته إلى الدولة «العصرية» التي ينشدها، إضافة إلى اهتمامه بالتنوع الطائفي وحرصه عليه مع تأكيده على الدعوة إلى إلغاء الطائفية السياسية لإصلاح النظام اللبناني... إن ما تقدّم كله يعني أن «حزب الله» غادر خلال تجربته القصيرة (نحو عشر سنوات: بين عامي 1982 و1992، أي بين انطلاقه باعتباره حركة مقاومة بعد الاحتلال الإسرائيلي لبنان وخيار مشاركته في العملية السياسية البرلمانية) الرؤية الإطلاقية ذات المرجعية الإسلامية التقليدية، إلى واقعية شديدة في رؤية النظام اللبناني وفي كيفية التعامل معه. وفي ضرورة الإصلاح بدلًا من التغيير أو حتى التفكير في محاولة القضاء على هذا النظام.

لا يبدو في الحقيقة الارتباط العضوي بين هذا التحول وعلاقة الحزب بولاية الفقيه. فكما أشرنا في البداية، ليست ثمة نصوص أو أدبيات لا على مستوى «حزب الله» ولا على مستوى ولاية الفقيه تحدد طبيعة العلاقة بين هذه القيادة ومن يتبعها في بلد آخر غير إيران. لكن يبدو أن ما ذكره بعض قادة الحزب في ما نشروه، أو في بعض المقابلات التي أجروها صحيح في اقتصار تلك العلاقة على ما سمي «الاستراتيجيات العامة». مثل قرار المشاركة أو عدم المشاركة في الانتخابات. أما مع من يتحالف الحزب ومع من لا يتحالف، أوهل يوقّع وثيقة تفاهم مع «التيار الوطني الحر» أو لا يوقّع، فتلك مسائل تقررها قيادة الحزب في لبنان. وهذا ما يمكن استنتاجه من كل ما سبق على مستوى علاقة حزب الله بولاية الفقيه.

أما علاقته بولاية الأمة على نفسها فلم تكن تحديًا مطروحًا بالنسبة إلى الحزب، خصوصًا أن أطروحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين هذه كانت كما سبق وذكرنا، أطروحة نظرية للحكم الإسلامي من جهة. ولم تجد من جهة ثانية من يريد، أو يفكر في تطبيقها في لبنان، بلد الطوائف المتعددة وبلد النظام الطائفي السياسي، بحيث «خضع» حزب الله في واقعيته لطبيعة هذا النظام وتعامل معه على أساس خصوصيته الطائفية، وليس على أساس أيديولوجية

حزب الله الإسلامية. لكـن ما يمكن أن نضيفه أيضًا في هـذا المجال أن حزب الله بـات في الوقت نفسه أكثر اقترابًا في هذه التجربة السياسية التي خاضها منذ عـام 1992 إلى اليـوم (2012) من أطروحـات السيد موسـى الصدر، مؤسس حركة أمل فـي نهاية السبعينيـات الذي دعا مبكرًا إلـى اعتبار لبنـان كيانًا ووطنًا نهائيًا لأبنائه وللشيعة خصوصًا. كما أكد الصدر احترام التعدد الطائفي، واعتبره ثروة لبنان الحضارية، وطالب بتشكيل مقاومة ضد إسرائيل. وشدد على الإنماء المتوازن. وربط قبـل أكثر من أربعين عامًـا بين إصلاح النظـام السياسي وإلغاء الطائفية السياسية[31].

هكذا يكون «حزب الله» قد قام مبكرًا من خلال تجربة مشاركته السياسية في لبنان بتغليب «الخصوصيـة اللبنانية» على منطلقاتـه الأيديولوجية الإسلامية ذات الصلـة بالثورة الإسلامية وبولايـة الفقيه. فلبنان بلـد ذو توازن دقيق وهش بين طوائفـه، لا يمكنه أن يغيّـر قانون الانتخـاب على سبيل المثـال إلا إذا أخذ بالاعتبار مخـاوف الطوائف وهواجسها كلها... وهو نظـام لا يسمح لأي طائفة ولا لأي مذهـب بالسيطـرة علـى مقاليـد البـلاد، ولا يسمح بالتالـي لأي حركة إسلامية واقعية - مهما كانت مرجعيتها، أن تفعل ذلك أو حتى أن تفكر فيه.

---

(31) جـاء في مقتطفات مـن ميثاق حركة أمـل... إن حركة المحرومين... تؤمـن بالحرية الكاملة للمواطـن وتحارب دون هوادة كافة أنـواع الظلم من استبداد وإقطاع وتسلط وتصنيـف المواطنين وتعتبر أن نظـام الطائفية السياسية في لبنـان لم يعط ثماره وهـو الآن يمنع التطور السياسـي ويجمد المؤسسات الوطنية ويصنف المواطنين ويزعزع الوحدة الوطنية.

وتعتقـد الحركـة أن توفير الفـرص لجميـع المواطنين هو أبسـط حقوقهم في الوطـن وأن العدالة الاجتماعية الشاملة هي أولى واجبات الدولة...

.... إن حركـة المحروميـن هـي حركة وطنيـة تتمسك بالسيـادة الوطنيـة وسلامة أراضـي الوطن وتحـارب الاستعمـار والاعتـداءات والمطامع التـي يتعرض لها لبنـان والحركة هـذه تعتبـر أن التمسك بالسيادة وبالمصالـح القومية وتحرير الأرض العربيـة وحرية أبناء الأمة هي من صميـم التزاماتها الوطنية لا تنفصل عنه.

وغنيٌ عن القـول أن صيانة لبنان الجنوبي والدفاع عن تنميته هـو جوهر الوطنية وأساسها حيث لا يمكـن بقاء الوطن بدون الجنـوب ولا تصور المواطنية الحقة بدون الوفاء للجنـوب، (راجع ميثاق حركة أمل، ومنشورات مركز الصدر للدراسات في بيروت على المواقع الإلكترونية).

المراجع

كتب

أبو رضا، حسين. **التربية الحزبية الإسلامية: حزب الله نموذجًا**. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2012.

الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي: أضواء على نظرية ولاية الفقيه. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكرالإسلامي، 2008.

الجناحي، جعفر بن خضر الحلي. **كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء**. أصفهان: [د. ن]، [د. ت].

رحال، حسين. **إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**. بيروت: دار الهادي، 2004.

ركن آبادي، غضنفر. **الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.

شمس الدين، محمد مهدي. **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**. بيروت: منشورات الغدير، 1990. (كتاب الغدير؛ 4)

ــــــــ. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط. 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991.

ــــــــ. . بيروت: قمدار الثقافة للطباعة والنشر، 1992.

ــــــــ. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. بيروت: دار حمد، 1955.

قاسم، نعيم. **حزب الله: المنهج – التجربة – المستقبل**. بيروت: دار الهادي، 2009.

نقاش، اسحاق. **شيعة العراق**. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق؛ بيروت: دار المدى، 1996.

الفصل الرابع عشر

«حزب الله»: مشروع قراءة سوسيو - تاريخية(*)

سعود المولى

مقدمة: حزب الله حالة لبنانية شيعية خاصة

لا بد من القول بداية إن حزب الله هو الابن الشرعي لحالتين اثنتين لا يمكن لأي باحث تجاهلهما أو القفز فوق أهميتهما التاريخية الحاسمة:

الأولى، النظام السياسي الطائفي اللبناني وما ولّده من صنوف الغبن والحرمان والتهميش للمسلمين عمومًا وللمسلمين الشيعة تحديدًا، وما أوجده من معادلات الغلبة في الداخل (نظام الإمارة ثم القائمقاميتين ثم المتصرفية ولم يكن للشيعة فيهم أي دور، ثم دولة لبنان الكبير فدولة الاستقلال بقيادة المارونية السياسية، وكان فيها الشيعة على هامش القرار والمشاركة الفعلية)، والاستقواء بالخارج (نظام الحماية والامتيازات الأجنبية أيام الدولة العثمانية واستفادة كل الطوائف منه، باستثناء الشيعة، ثم نظام العلاقة بالخارج أيام الانتداب الفرنسي ثم الاستقلال وكان الشيعة

(*) هذا البحث مستل وملخص من دراسة أطول.

خارجه أيضًا)، وما خلّفه ذلك من توازنات داخلية - خارجية تمفصلت حول معادلتي الحرمان والمشاركة الإسلامية من جهة، وعقدة الخوف المسيحي على المصير من جهة أخرى، ما قاد إلى الحرب الأهلية بين عامي 1975 و1990 [1].

الثانية، الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين (1917 - 1948) والعدوان الإسرائيلي اليومي على أرض وشعب لبنان (منذ عام 1948 وحتى عدوان تموز/ يوليو 2006، مرورًا بالعدوان على مطار بيروت في 18 كانون الأول/ ديسمبر 1968، والعديد من الاجتياحات والغزوات والاحتلالات تفاوتت حجمًا وزمنًا: 1972 و1978 و1982 و1993 و1996 و1998 و2006 ... إلخ)، ووقع عبؤها الوحيد على الشيعة، وما ولّده ذلك أيضًا من ممانعة ومقاومة كان الجنوب أرضها وميدانها طوال القرن العشرين، خصوصًا منذ دخول قوات الثورة الفلسطينية وسيطرتها على الجنوب (في عام 1970)، ثم تشكيل أفواج المقاومة اللبنانية (أمل) 1974 - 1975.

من هاتين الحالتين التأسيسيتين للحراك الشيعي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، تولّدت سياقات متعددة ساهمت في رسم مسار «حزب الله» وبلورة صورته وتحديد خطوط مسيرته:

- سياق الثورة والمقاومة والممانعة في الوطن العربي ونموذجه الثورة الفلسطينية.

- سياق الأهواء القومية والأممية التي استبدت بالمسلمين اللبنانيين ردًا

---

(1) في شأن النظام الطائفي اللبناني والتيارات السياسية الطائفية في لبنان، يرجى العودة إلى المراجع الآتية: وجيه كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي** (بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1986)؛ كمال الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع**، ترجمة عفيف الرزاز، ط. 4 (بيروت: دار نوفل، 2007)؛ باسم الجسر، **الصراعات اللبنانية والوفاق (1920-1975)** (بيروت: دار النهار، 1981)، وزين نور الدين زين، **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان** (بيروت: دار النهار، 1977).

على ما رأوه ظلمًا في تشكيل الكيان اللبناني واندراج الشيعة في هذا الصراع على الهوية بين اللبنانية والعروبة[2].

- سياق الفقه السياسي الشيعي العام (منذ زمن غيبة الإمام المهدي) وأعلامه المعاصرين الكبار وتياراته وأجنحته وصولًا إلى الصراع بين فقه الإصلاح (وأعلامه الكبار مثل النائيني والبروجردي والخوئي ومحسن الحكيم وموسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين) وفقه ولاية الفقيه (الذي أسس له الإمام الخميني وتأسس عليه حزب الله)[3].

- سياق النموذج الحزبي الشيعي (حزب الدعوة في العراق وامتداداته اللبنانية) وهو نموذج مستمد من تجارب الأخوان المسلمين ومن حزب التحرير تحديدًا إنما بخصوصية شيعية[4] .

- سياق النموذج الثوري (الإنقلابي) الإيراني، من خلال نظرية الإمام الخميني في ولاية الفقيه المطلقة ودورها في تشكيل الحزب بواسطة الحرس الثوري.

لا يمكن إعطاء صورة واضحة عن حقيقة «حزب الله» من دون الأخذ بالاعتبار العاملين الأساسيين المذكورين والسياقات الفرعية مجتمعة متداخلة متكاملة، إذ من دون ذلك تبقى النظرة مجتزأة والمعالجة غير مكتملة. ونحن سنحاول شرح هذه العوامل والسياقات من دون تسلسل أو تمرحل وإنما في إطار رؤية أشمل تنطلق من الموقف الإسلامي والوطني في لبنان كما جسّده

(2) لقراءة تفصيلية عن هذه المرحلة وسياقاتها انظر: سعود المولى، «الفكر الديني لبنانيًا، مدخل إلى تاريخ الذهنيات وتطورها،» في: سعود المولى، **ممارسة الوحدة في التنوع** (بيروت: جامعة القديس يوسف، كلية العلوم الدينية، 2010)، ص 81-108.

(3) انظر خصوصًا: وجيه كوثراني، **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن** (بيروت: دار النهار، 2006).

(4) لقراءة تفصيلية في شأن حزب الدعوة في العراق ولبنان انظر دراستي: «رفاق النجف الثوريون،» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر مكانة النجف الفكرية والعلمية والدينية**، معهد العالم العربي، باريس - فرنسا، 21-22 آذار/ مارس 2013.

تراث الإمامين موسى الصدر ومحمد مهدي شـمس الدين، لإبراز كيفية تشكيل «حزب اللـه» لحالة قطيعـة وليس لحالـة استمرارية مـع هذا التـراث، وتأسيسه لحالة بديلة هي حالة **هجيـن** لا تستقيم صورته من دون ارتبـاط **مطلق** بالخارج (إيران) عقائديًا وماديًا.

أولًا: الإمام السيد موسى الصدر في لبنان

كان لمجيء الإمام موسى الصدر إلى لبنان[5]، أعظم الأثر في إعادة تكوين الطائفة الشيعية وفق رؤية بعيدة عن التقليد الشيعي وعن العلمانية الحزبية في آن معًا.

قبـل مجـيء الإمـام الصـدر، لـم يكـن للعلمـاء دور يذكـر، حيـث أفسحوا المجـال لتفـرد الزعامـات التقليدية في الساحـة السياسيـة، وقد» اكتفـوا بتقديم الوعـظ والإرشـاد والمواعظ التي تبعد الشـباب عـن كل حركة سياسيـة أو ثورة تستوجب عقـاب الدولة، وتورطهم فيمـا تورطوا به أيام حكـم الجزارّ مغامرات ومجازفات، كادت في نهايتها، ان تبيدهم وتستأصلهم، قتلًا وجوعًا وتشريدًا»[6].

وفي الفترة التي جاء فيها الإمام الصدر «شهدت إقبالًا على طلب العلم في النجف من أبناء العلمـاء وأحفادهم حفاظًا على التراث ومن أبناء الفلاحين بحثًا

(5) ولد الأمام موسـى الصدر في 15 آذار/مارس 1928 في مدينة قـم الإيرانية، لكنه يتحدّر من عائلة دينية لبنانية (شـرف الدين) تمتد بجذورها إلى قرية شـحور (من قرى قضاء صور في جنوب لبنان) التـي هربت منها بعد مجازر أحمد باشـا الجزار خلال أعـوام 1762- 1783... تلقـى دروسه الابتدائية والثانويـة إلى جانب الدراسة الدينية في كلية قم للفقه، تابع دراسته الجامعية في كلية الحقوق في جامعة طهـران. انتقل إلى العـراق بعد وفاة والده في عـام 1954 وبقي في النجف الأشـرف أربعة أعوام يدرس على المراجع الكبار السيد محسن الحكيم والسيد الخوئي والشـيخ محمد رضا آل ياسين. زار لبنان أول مـرة في عام 1955 فتعرف إلـى عائلته في بلدتي شـحور ومعركة بجنوب لبنان... وبعـد وفاة السيد عبد الحسين شـرف الدين، قدم الإمام الصدر في عام 1959 إلى لبنان وأقام فـي مدينة صور التي انطلق منها للعمل.. في شـأن السيد موسى الصدر وتاريخ العائلة، راجع: سعود المولى، **العدل في العيش المشـترك** (بيروت: جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، 2003)، ص 228.

(6) علي الزين، **للبحث عن تاريخنا** (بيروت: [د. ن]، 1973)، ص 30 .

عن تحقيـق الذات دينيًـا ودنيويًا»[7]، كان لهـذا الإقبال على العلـوم الدينية الأثر الكبيـر في أوضاع الطائفة الشـيعية خصوصًـا، ولبنان عمومًا، بعـد انتصار الثورة الإسلامية في إيـران التي أعادت الاعتبـار لمكانة وموقع رجـل الدين في الحياة العامة. إن غياب علماء الدين عن الحياة السياسية اللبنانية بشـكل عام والشـيعية بشـكل خاص فسح في المجال أمام تفرد الزعامات الشيعية في العمل السياسي قبل أن تأتي الأحزاب العلمانية وتتقاسمه معهم في بداية الأمر ثم تمارس عليهم شـبه إقصاء في مرحلة لاحقة. وكان على الإمام الصدر أن يشق طريقه بين هذين الفريقين، طريق ينأى به عن الزعامات الشيعية التقليدية وعن الأحزاب السياسية على حدٍ سواء.

كانـت هذه العوامل من أبرز الأسباب التـي أدّت دورًا في إيجاد المناخات الملائمة لحراك سياسي شيعي، وإلى نهضة مدنية وعملية تسييس كبيرتين. لكن مجـيء الإمام الصدر كان من أكثـر العوامل وأهمها في تسييس الطائفة الشـيعية وتوحيدها باعتبارها طائفـة وجماعة سياسية لنيل حقوقها ورفع الحرمان والغبن اللاحقين بها[8].

ثانيًا: السيد موسى الصدر في إطار الفقه السياسي الشيعي المعاصر

حمـل السيد موسـى الصدر منذ عـاد إلى لبنان تـراث السيد عبـد الحسين شرف الدين[9]، وتمايز في ذلك عن أقرانه ورفاقه الذين أسسوا «حزب الدعوة»

(7) هانـي فحص، **الشـيعة والدولة في لبنـان: ملامح في الرؤيـة والذاكرة** (بيـروت: دار الأندلس، 1996)، ص 53.

(8) في شـأن الحركة الشـيعية، انظر: محمد مهدي شـمس الديـن، **الوصايا** (بيـروت: دار النهار، 2002).

(9) أي التراث الوطني اللبناني المستند إلى عروبة حضارية لا لبس فيها ولا غبار عليها... فالسيد موسى الصدر هو من أسرة المرجع السيد عبد الحسين شـرف الدين (1873-1957) الذي اشتهر لبنانيًا وعربيًـا بمواقفه الوطنية الداخلية من جهة وبموقفه من الوحدة الإسلاميـة والعروبة الثقافية ثانيًا خصوصًا لجهـة توكيـده عروبة شـيعة لبنان والعـراق والخليـج، وتميّز التشـيع العربـي بانتمائه إلى الوطـن العربي مـن حيث أنسـاب القبائل والعشـائر الشـيعية، كما من حيـث كفاح الشـيعة العرب إلى جانـب مواطنيهم =

في النجف الأشـرف (بين عامـي 1957 و1959 وهو تاريخ وفاة شـرف الدين وعودة الصدر إلى لبنان)[10]..

من المعـروف أن والده السيد صدر الدين الصدر قاد حركة دينية إصلاحية تقدمية وارتبط اسمه بالنهضة الأدبية والثقافية للنجف والعراق ومن ثم إيران التي هاجر إليها وتزوج فيها وارتبـط خلالها بأبرز أركان التيار التجديدي الإصلاحي في الحوزات الشيعية وقادة الإصلاحية الدستورية في التاريخ الشيعي[11]. والى هذا التـراث ينتسب السيـد موسى الصدر... وعـاد موسى الصدر إلـى قم (بعد دراسته الحقوق والاقتصاد في جامعة طهران العلمانية) أستاذًا محاضرًا في الفقه والمنطـق، ومؤسسًا لأهم وأكبر مجلة إسلامية شـيعية تنويريـة إصلاحية **مكتب إسـلام**[12] بدعـم وتوجيه من آية اللـه شـريعتمداري[13]. وكانت رئاسـة الحوزة

= وإخوانهم ضد الاستعمار الخارجي، كما تشـير إلـى ذلك خصوصًا مواجهـة البريطانيين في عام 1915، ثـم ثورة النجف الأشـرف في عـام 1920، ثم انضمام شـيعة لبنان إلى الثـورة السوريـة الكبرى 1925. والمعروف عن السيد شـرف الدين أنـه وقف بقوة إلى جانب الثـورة العربية الكبرى، وكـان من المنادين بالوحـدة السوريـة تحت راية الملـك فيصل. وكان مـن المعارضين للوجـود الفرنسي فكان لـه دور بارز في مؤتمـر وادي الحجير (في عام 1920) بالحـضّ على مقاومة الوجود الفرنسي في بلاد الشـام. حكم عليـه الفرنسيون بالإعدام غيابيًـا وأحرقوا داره ومكتبتـه النفيسة، فاضطر إلى الهرب خـارج لبنان. فسكن دمشـق فترة مـن الزمن، وبعدها ذهب إلـى مصر، ومنها إلى فلسطيـن وأقام في قرية تسمـى (علما) قرب الحـدود مع جنـوب لبنان... وهو الـذي استدعى السيد موسى الصـدر للقدوم إلى لبنـان ومواصلة دوره على المستويين اللبناني والعربي.

(10) بحسـب معظـم من أرخـوا للإمـام الصدر ونشـاطه فإنه كـان يتردد علـى لبنان فـي الأعوام (1955 - 1959) قبل قراره بالانتقال النهائي والاستقرار في صور بطلب من السيد شرف الدين.. وكان موسى الصدر قد عاد عند وفاة شرف الدين ثم غادر إلى النجف ليعود نهائيًا في عام 1959.

(11) عن هـؤلاء المراجع، انظـر دراسة سعـود المولي: «رفـاق النجف الثوريـون،» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر مكانة النجـف الفكرية والعلمية والدينية**؛ وعن الفقه السياسي الشـيعي عمومًا وأعلام الفقهاء المجددين عند الشـيعة خصوصًا، انظـر: **الإمام والإمامة عند الشـيعة**، تحقيق يوسف أبيـش (بيروت: دار الحمـراء، 2003)؛ محسـن كديور، **نظريات الحكـم في الفقه الشـيعي: بحوث في الإمامـة وولاية الفقيه** (بيـروت: دار الجديـد، 2000)؛ أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسـي الشـيعي: من الشـورى إلى ولاية الفقيه** (بيروت: دار الجديد، 1998)، وتوفيق السيـف، **ضد الاسـتبداد: الفقه السياسـي الشيعي في عصر الغيبـة: قراءة في رسـالة تنبيـه الأمة وتنزيه الملة لشـيخ الإسـلام الميـرزا محمد حسـين الغـروي النائيني** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).

(12) هاشمي رفسنجاني، **حياتي** (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 32-33

(13) **محمـد كاظـم الحسـيني الشـريعتمداري** (1905 - 1986): مرجـع دينـي شـيعي إيرانـي =

الدينية في قم معقودة للمجدد الكبير السيد البروجردي[14] الذي لم يكن الإمام الخميني من أنصاره ومؤيديه بعكس الإمام محسن الحكيم[15] والإمامين الصدر

= كانت له أدوار دينية وسياسية كبيرة في إيران والعراق، كان من أهم إنجازاته السياسية في زمن الشاه رضا بهلوي إنقاذ الخميني من الإعدام. بعد قيام الثورة ورجوع الخميني وطرحه ولاية الفقيه عارضه في ذلك السيد شريعتمداري فاتهمه الخميني بالتآمر على الثورة وفرض عليه الإقامة الجبرية في منزله ومنعه من التدريس في الحوزة، وتعرّض أتباعه للقتل والتنكيل وتعرض هو للضرب والإهانة على يد الحرس الثوري وتم إحراق مكتبته وبعد تعرضه للمرض تم منع إسعافه وعلاجه فتوفي في بيته.. حاول السيد رضا الصدر (شقيق السيد موسى) تنظيم جنازة له في قم فمنع واعتقل وسُجن . وعن ذلك يقول الشيخ حسين منتظري في مذكراته: «لقد نسبوا إليه أعمالاً واتهامات ما أنزل الله بها من سلطان ومنها اختلقوا قصة كاذبة تقول إن السيد شريعتمداري بالتعاون مع صادق قطب زاده (وزير الخارجية حينئذ) أرادا اغتيال الإمام بزرع قنبلة في مقر إقامته في جماران وبعدما ألقي القبض على قطب زاده طلب منه السيد أحمد الخميني أن يعترف بهذه الأكاذيب في التلفزيون ويقول إن السيد شريعتمداري كان له يد في هذه المؤامرة ووعده أن يعفى عنه ويطلق سراحه لكنه بعدما ظهر في التلفزيون وتكلم، أعدم مباشرة! وفي الليل جيء بجنازة السيد شريعتمداري إلى مدينة قم وطلب حاج آقا السيد رضا الصدر منهم أن يعمل بوصية المرحوم ويصلي عليه ولكنهم منعوه!! وقد كتب السيد الصدر وجيزة محترمة ومؤدبة جدًا لا يهين فيها أحدًا يشرح فيها ما جرى على السيد شريعتمداري وكيفية اعتقاله (أي السيد الصدر)!! وستبقى هذه الوجيزة في التاريخ وتسبب براءة الناس منكم وسوف يقولون بأنّ السيد الخميني منع الصدر أن يصلي على جنازة المرجع «السيد شريعتمداري»!!. (انتهى كلام منتظري).

(14) هو السيد حسين بن السيد علي الطباطبائي البروجردي نسبة إلى بلده (بروجرد) في إيران (1875 – 1961)، أصبح الزعيم الديني في بلده (بروجرد) والمنطقة المحيطة بها. وأسس فيها حوزة علمية قبل أن ينتقل إلى قم في عام 1944م بطلب من علمائها، ليتزعم الحوزة العلمية هناك، فبث فيها روح الحركة والنشاط، وأحدث نهضة علمية وفكرية عظيمة، إليها يعود الفضل في التطورات الدينية والاجتماعية والسياسية في إيران خلال القرن العشرين. صنف أكثر من عشرين كتابًا علميًا في الفقه والأصول والحديث وعلم الرجال. حينما قررت حكومة الشاه استبدال الخط العربي والحروف العربية بالخط اللاتيني في الكتابة، كما صنع كمال أتاتورك في تركيا، اتخذ الإمام البروجردي موقفًا مضادًا حال دون ذلك... يلفت في سيرة الإمام البروجردي وفي أفكاره، الاهتمام الكبير بوحدة الأمة، والحماسة البالغة للتقارب بين أتباع المذاهب الإسلامية، والتأكيد على تجاوز الخلافات والصراعات الطائفية . ونقرأ في سيرة حياته مواقف جريئة في نقد حالات من الغلو والتشدد المذهبي لاحظها في مجتمعه فلم يسكت عليها، ولم يداهنها، بل صدع بالحق منكرًا لها داعيًا إلى نبذها . وشجع السيد البروجردي المبادرة الطيبة التي قام بها الشيخ محمد تقي القمي بذهابه إلى مصر والانفتاح على علماء الأزهر، وطرحه تأسيس دار للتقريب بين المذاهب الإسلامية . وكان يبعث معه رسائل وهدايا من كتب الشيعة لعلماء الأزهر مثل الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمود شلتوت، كما تلقى رسائل منهم. وكان من نتائج ذلك التواصل والحوار العلمي صدور فتوى شيخ جامع الأزهر الشيخ محمود شلتوت بجواز التعبد بمذهب أهل البيت وأنه أحد المذاهب الإسلامية.

(15) السيد محسن الطباطبائي الحكيم (1889 – 1970): هو مرجع شيعي عراقي ولد في مدينة النجف، وينتسب إلى أسرة الحكيم التي ترجع جذورها إلى جبل عامل في جنوب لبنان، وكان جده =

وشـمس الدين الذيـن كانوا مـن أنصـار البروجردي. وفـي ذلك يكتب الشـيخ هاشـمي رفسنجاني صراحة أنه «حدثت بعض المشـكلات بيـن السيد الخميني وآية الله البروجردي... قامت منافسة بين نشـرتنا **مكتب تشيع** وبين نشرة **مكتب إسـلام** التي كان يديرها متقدمون علينا حوزويًا ومن أنصار شـريعتمداري... لو أن الإمام الخميني فـي عصر السيد البروجردي تدخل فـي الصراعات السياسية لما نجح، لعدم الانسجام بينهما... في عصر البروجردي كانت الأكثرية المطلقة من الطلبة تابعة له... وكان هو المرجع المطلق في باكستان وأفغانستان والعراق والخليج.. وأسس دار التقريب بين المذاهب ومركز هامبورغ الإسلامي..»[16].

انتقـل السيد موسـى الصدر إلى النجـف بعد وفاة والده (فـي عام 1953) حيث لمع نجمه خلال فترة وجوده هناك (حتى عام 1959)، أي في فترة توهج وسطـوع نجـم مرجعية السيـد محسـن الحكيم الـذي احتضـن الإمامين موسى الصدر ومحمد باقر الصدر، كما احتضن علمًا آخر من جيلهما هو محمد مهدي شمس الدين...[17].

إن انتمـاء الصدر إلى التيار الإصلاحي المجدد فـي إيران والعراق، ورفقته وزمالتـه لرمـوز الحركة الإسلاميـة الإيرانية المدنيـة (حركة تحرير إيـران)[18]، وصلته أيضًا بالمرجع الكبير المعتدل والليبرالي آية الله كاظم شريعتمداري، كل

= مهـدي الحكيم من مدرسـي علم الأخـلاق المعروفين فـي زمانه. قاتل إلـى جانب السيد محمـد الحبوبي (وكـان سكرتيـره الخاص) ضـد الإنكليـز في عـام 1915، ثم في ثـورة النجـف الكبرى في عـام 1920. تسنّم المرجعية العامة للشـيعة بعد وفاة حسين البروجردي، وأخذ بوضع نظام إداري للحوزة، وشـرع ببناء المدارس وإرسال المبلغين إلى نقاط العراق المختلفة. وبهذا العمل ازداد عدد الطلاب في الحوزات كلها، كمـا أرسل السيـد موسى الصدر ومـن بعده السيد محمـد حسين فضل الله والشـيخ محمد مهدي شـمس الدين إلى لبنان... أشـرف على كثير من المجلات الإسلامية التي كانت تصدر في ذلك الوقت، مثل مجلة **الأضواء ورسـالة الإسـلام والنجف** وغيرها، والتـي كان لها دور كبيـر في نهضة النجف والعـراق عمومًا.. توفـي بعمـر يناهز 81 سنـة واستغرق تشـييعه من بغداد إلـى النجف الأشـرف مدة يوميـن بموكب مهيب، حضره مئات الآلاف...

(16) رفسنجاني، ص36، 38، وص39

(17) من أحاديث خاصة مع المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(18) وهي حركة دينيـة - سياسية إصلاحية كبرى كانت استمرارًا وتطويـرًا لحركة الرئيس محمد مصدق وتيارها المسمى الجبهة الوطنية بعد عام 1960.

ذلك جعله يفترق ومنذ البداية عن أترابه الذين شـاركوا لاحقًا في تأسيس حزب الدعوة.

ثالثًا: حزب الدعوة الشيعي العراقي

كانت الأجـواء العربية الملتهبة حافزًا للطلبـة والعلماء في النجف وكربلاء وبغـداد وسامـراء إلى البحث عـن أطـر مناسبة للتحـرك الإسلامي الجـاد يلبي احتياجـات الشـيعة العراقييـن من جهـة (وهم كانوا قـد حرموا أي مشـاركة في الحكم على الرغـم من ثوراتهـم التاريخية ضـد الاحتلال البريطانـي)، ويواجه الاتجاهـات الحديثة التي كانت تغـزو بسرعة عقول الشـباب وقلوبهم بمواجهة الملكيـة والاستعمـار (المقصـود الاتجاهـات الليبراليـة والقوميـة واليساريـة والشـيوعية منهـا تحديدًا). وإلـى تأثير هذه الحركـة الثقافية في النجـف، وتأثير حركة مصدق في إيران التـي أسقطتها الاستخبـارات الأميركية، جاءت تجارب لبنان (ثـورة 1958)[19]، والجزائر (انطـلاق ثورة التحرير الوطنـي)، وفلسطين (حركة فتـح) لتضيف وعيًا كبيرًا إلى تحرك شـباب الحـوزات والطلبة والعلماء فـي النجـف. وبـدا بوضـوح شـدة تأثـر النجفييـن بالتجربـة الإيرانيـة الوطنيـة الدستورية، كما بالتجربة الجزائرية والتجربـة الفلسطينية الوليدة، وهما تجربتان وطنيتـان صافيتان تشـكلتا من رحم الاعتمـاد على الذات الوطنيـة . وعُرف عن موسى الصدر في تلك المرحلة تأثره الكبير بفرانز فانون وعلي شـريعتي وبثوار الجزائر وحركة فتـح، بقدر تأثره بالدراسة الحوزوية (وأساتذته فيها)، وبالتجربة الإيرانية الوطنية - الإسلامية.

في مثل هذه الأجواء ولدت فكرة تشكيل حزب إسلامي شيعي في العراق أسـوة بالإخـوان المسلميـن وحـزب التحريـر ومنظمة فدائيـان إسـلام الإيرانية

(19) بعـد قيام الوحـدة السورية - المصرية (في عـام 1958) اندلعت ثورة شـعبية في لبنان ضد حكـم الرئيس كميل شـمعون الـذي كان يبنـي سياسة لبنـان الخارجيـة على المشـاركة في حلـف بغداد من جهـة، وطلب الحمايـة الغربية من جهة أخـرى، وانتهت الثـورة سريعًا باتفاقية لا غالـب ولا مغلوب وبانتخاب الجنرال فؤاد شـهاب رئيسًـا للجمهورية وهو الذي افتتـح سياسة التنمية وبنـاء الدولة الحديثة معتمدًا على الاستقرار الداخلي وعلى التوازن العربي.

(وقائدهـا نواب صفـوي المتأثر بحسـن البنـا). ورأى الداعون إلى هـذا العمل ضـرورة النهوض بأعباء المرحلـة، وفي مقدمها طرح الإسـلام علاجًا للأزمات الاجتماعيـة السياسية في مقابـل التيارات الفكرية الأخـرى التي كانت تستقطب شـباب العـراق، ومواجهـة هذه التيـارات بالأسلـوب الحركـي التنظيمـي نفسه الهـادف إلى إيجـاد وسائـل للوصول إلـى قطاعات فـي المجتمع كـان يصعب الوصـول إليها من خـلال العلمـاء والطلبـة الحوزويين فـي ذلك الوقـت (مثل قطاعات الموظفين الحكوميين والطلبة الجامعيين في المدن الكبرى وأصحاب المهن الحـرة وضبـاط الجيش وجنـوده). لكن التوجهـات الفكريـة والتنظيمية الأسـاس للحـزب الجديد جـرى صوغهـا استنـادًا إلـى كتابـات الباكستاني أبو الأعلى المـودودي والمصري سيد قطب والفلسطيني تقي الدين النبهاني. وكان السيد الشهيد محمد باقر الصدر (كما غيره) متأثرًا بكتاباتهم إلى حد كبير، وهذه حقيقة أكدها لي مرارًا الإمام شمس الدين[20].

رابعًا: حزب الدعوة بين العراق ولبنان

حين قـرر السيد موسـى الصـدر الرجوع إلى لبنـان كانت قـد نضجت في رأسه واختمرت فكـرة العمل الذي كان ينـوي القيام به. وأخبرنا الإمام شـمس الدين أن الفكرة نضجت بالتشـاور مع السيد محسن الحكيم الذي أعطى الإمام الصدر وكالة عامة وتفويضًا كاملًا... ولـم تمضِ أشهر على عودة موسى الصدر إلى لبنان (في عام 1959) حتى اندلعت الانشـقاقات والصراعات داخل حزب الدعوة، الأمر الذي أدى إلى طلب السيد محسن الحكيم من أبنائه والمخلصين له الانسحاب من الحزب. فانسحب السيد مهدي الحكيم، ثم السيد محمد باقر الحكيم (إثـر عودته من بنت جبيل فـي لبنان ولقاءاته مع السيـد موسى الصدر، والسيد محمد باقر الحكيم (ابن شـقيقة النائب في البرلمان اللبناني، علي بزي، وكـان يحضـر مجالسه في لبنـان، وبالتالي فهو ابـن خالة السيد فضـل الله)، ثم الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين، وتبعهم آخرون. وما زالت هذه الوقائع في

---

(20) أحاديـث خاصـة مع المرحوم الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن. وانظر دراستـي: «رفاق النجف الثوريون».

أساس السجالات والخلافات داخل حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وما بينهما إلى يومنا هذا. المهم هنا تسجيل الفرادة والتميّز للسيد موسى الصدر منذ مرحلة مبكرة، ووعيه لظروف الشيعة وأوضاعهم ولحاجات التنظيم والاستنهاض التي رأى أنها لا بد من أن تختلف عن نمط التنظيم الحزبي الغربي الذي يحمل أسماء إسلامية.

مع عودة فضل الله إلى لبنان في عام 1966 شرع بالعمل على بناء كوادر وخلايا لحزب الدعوة. فكانت أسرة التآخي ومجلتها **الحكمة**، وكان الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين ومجلته **المنطلق**. وكان فضل الله متأثرًا بتقي الدين النبهاني وبسيد قطب (لاحظ تفسيره للقرآن بعنوان **من وحي القرآن** تيمنًا بـ **ظلال القرآن**)، وبنظرية أو مبدأ القوة كذلك[21].

كانت الضربات البعثية للدعوة في العراق تؤدي إلى هجرة العديد من الكوادر إلى لبنان. فبين عامي 1975 و1977 جاء إلى لبنان عدد كبير من المشايخ الذين كانوا من تلامذة السيد محمد باقر الصدر، ومن أعضاء «حزب الدعوة»، وحمل هؤلاء معهم صراعات القوى والمحاور داخل حزب الدعوة. وجاء غيرهم واحتموا بعباءة السيد موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين، وانتشروا في قرى الجنوب وحصلوا على أذونات رسمية من المجلس الشيعي للعمل بصفتهم مدرّسي مادة التربية الدينية في مدارس الجنوب والبقاع. وأسس هؤلاء الدعويون حوزات دينية في الجنوب والبقاع وضاحية بيروت الجنوبية. وبحسب أحد قادة الدعوة تدرّب بين عامي 1975 و1980 حوالى 700 شاب شيعي عراقي ولبناني من «حزب الدعوة» في معسكرات «حركة فتح»[22].

---

(21) نشر فضل الله كتابه **منطق القوة في الإسلام** في عام 1967. واستمر على ترداد مفهوم منطق القوة كما يظهر ذلك بوضوح في مقالته عن الشهيد باقر الصدر في جريدة **العهد**، العدد 42 (1985)، بعنوان «لأنك قوة».. ونقل السيد حسن نصر الله عنه هذا المفهوم (راجع محاضرته في الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين بعنوان «التعبئة الثورية في عملية التغيير،» **النهار**، 27/1/1986.

(22) وضاح شرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا** (بيروت: دار النهار، 1996)، ص 109 و118.

أما الشيخ الشهيد راغب حرب فدرس في النجف بين عامي 1967 و1977، وعاد إلى لبنان ليعمل مع الشيخ شمس الدين في منطقة النبطية، وليؤسس مبرة السيدة زينب للأيتام في جبشيت، ويتولى إدارتها.

خامسًا: التيار الشيعي الإصلاحي اللبناني: الصدر وشمس الدين

عاد الإمام الصدر إلى لبنان في عام 1959 (أي عشية انتهاء الثورة والثورة المضادة وبداية العهد الشهابي) وفي رأسه وعقله مشروع بحجم معنى لبنان ودوره، كما وصفه شمس الدين..

صاغ الإمامان موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين مشروعًا إسلاميًا ووطنيًا وإنسانيًا للمسلمين الشيعة اللبنانيين هذه خطوطه الناظمة:

- وحدة المسلمين الشيعة في لبنان انطلاقًا من أن التشيّع هو حركة صادقة منضبطة بموازين الشرع وعلى قاعدة التوحيد والعدل والحق، منفتحة على تغيّرات العصر وتطورات الزمان والمكان، لا دوغمائية متحجرة ولا أيديولوجية شمولية، ولا مؤسسة منغلقة تقوم على المصالح الذاتية أو الخاصة، أو على الحسابات السياسية النفعية أو على تقاسم النفوذ والمغانم أو على التعصب المذهبي والتوتير المناطقي والانعزال عن الآخر الشريك في الوطن أو الانطواء على الذات واجترار الماضي أو الانكفاء على المكتسبات وعن المشاركة وعن الاندماج الوطني أو الاستقواء والغلبة والتعالي والاستئثار. ولا بالتأكيد على تبعية عمياء لمركز شيعي خارجي أكان في إيران أم في غيرها[23].

- وحدة المسلمين اللبنانيين ضمن الإسلام بمختلف مذاهبه على قاعدة التوحيد والعدل والحق، وعلى أسس الحرية والكرامة والمساواة والاندماج والتكامل والتعاون: «ووحدة الكلمة هذه ينبغي أن لا تظل شعارًا مرفوعًا أو

(23) استقيت هذه الخطوط من أحاديث مطولة وموثقة مع الإمام الراحل محمد مهدي شمس الدين.

كلمة مكتوبة بل يجب أن تكون ومضة الفكر وخفقة القلب ودرب السلوك... إنها البعد الأساسي للمستقبل»[24].

- وحدة اللبنانيين جميعًا وإطلاق الحوار الإيجابي البنّاء مع الشركاء في الوطن، إذ إن وحدة الشيعة ووحدة المسلمين خطوة ناقصة إذا لم تقترن بوحدة اللبنانيين لبناء وطن حقيقي ودولة عادلة[25].

انطلق مشروع الإمامين «من الإيمان الحقيقي بالله وبالإنسان وبحريته الكاملة وكرامته... لتشكيل حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وبسلامة أرض الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان»[26]. وهذا ما جعل غسان تويني يكتب: « ثورة الشيعة وهي ثورة طائفية باسم سائر الطوائف ومن أجلها جميعًا.. وهي تتجاوز القضايا السياسية التقليدية إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية... فقضية الحرمان والظلم، وقضية الأرض الحقيقية»[27]... وفي البيان الذي صدر بتوقيع 190 مفكرًا ومثقفًا من جميع الطوائف: «إن هذه الحركة إذا سمّيناها افتراضيًا حركة طائفية هي الحركة الطائفية الوحيدة في لبنان التي تحمل جوهرًا تقدميًا... إن أهمية الحركة التي يقودها الإمام الصدر أنها عرّفت قطاعًا عريضًا من قاعدتها بوعيها بإمكاناتها وبقدراتها على التغيير».[28]... وتحت عنوان «حركة الإمام الصدر بين الشيعية واللبنانية» كتب الأب يواكيم مبارك: «اعتقادي الشخصي أن شيعية الإمام وحركته لا تحتاجان إلى نكران ولا إلى تبرير.. فعلاوة على أننا لا نشك بوطنية الإمام وشمول حركته، أحسب هذه الشيعية ضمانة كبرى للأصالة وربطًا من عمق التاريخ اللبناني بأعماق العالم العربي... فجدلية هذا التاريخ قائمة باستمرار، تتجاوز الطائفية بفضل الدعوة التي اتخذت لبنان معقلًا للتجدد

(24) من كتاب الإمام الصدر إلى مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، صحف بيروت، 1/10/1969.

(25) انظر: شمس الدين، الوصايا.

(26) من الميثاق التأسيسي لحركة المحرومين.

(27) النهار، 18/3/1974.

(28) النهار، 26/11/1974.

الذاتي وموئلًا للتفاعل الحر ورباطًا لكل فتح خير» [29]... ويقول النائب السابق محمود عمّار: إن «الإمام الصدر كان شديد الحرص على الكيان اللبناني .. ولم يكن الإمام يريد الوصول بحركته إلى المساهمة في تقويض الكيان والمجتمع اللبنانيين بل إلى تعزيز دور الشيعة في الحياة اللبنانية عبر النهوض بهم اجتماعيًا وسياسيًا»[30].

إن هذا المشروع التاريخي هو الذي سمح للإمامين موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين ببلورة التيار الوطني الإسلامي الشيعي اللبناني، المعتدل والمستنير والحضاري... وسمح لهما بالتالي باستنهاض «كل العناصر الإيجابية في الوطن لبلورة المشروع الوطني العربي الإسلامي الإنساني لشيعة لبنان: مشروع الحوار والمصالحة والسلم الأهلي والوطن النهائي ضمن العدالة والكرامة والمساواة بين الجميع ومن أجل الجميع»[31].

سادسًا: نشوء المقاومة اللبنانية

في تموز/ يوليو 1975 أعلن الإمام السيد موسى الصدر عن تشكيل «أفواج المقاومة اللبنانية»، باعتبارها وسيلة لتوجيه الأنظار نحو الجنوب ولإعطاء بعد لبناني وطني للصراع في الجنوب يسمح في مرحلة تالية بطرح ضرورة أن يكون قرار الجنوب لبنانيًا، وذلك بعد أن فشل (هو وغيره) في محاولاته كلها لوقف الحرب الأهلية (من نداءات إنسانية ووطنية، إلى قمم روحية، إلى اعتصام العاملية، إلى اعتكاف في بعلبك، إلى جولات عربية... إلخ)، إذ لقيت مبادرة الإمام تجاوبًا شعبيًا شيعيًا كبيرًا، وكان الشيعة قد بدأوا يضيقون ذرعًا بالسلطة الفلسطينية - اللبنانية المشتركة وبالأمن الشعبي والإدارة الذاتية والتجاوزات المختلفة، لكن أيضًا وأساسًا بالغموض في شأن مصيرهم وآفاق معاناتهم، وليس هنا المجال لشرح الأبعاد السوسيولوجية لظاهرة حركة المحرومين

---

(29) **النهار**، 14/ 12/ 1974.

(30) في حديث «سيرة مقتضبة» مع فادي توفيق نشره ضمن كتابه: **بلاد الله الضيقة: الضاحية أهلًا وحزبًا** (بيروت: دار الجديد، 2005)، ص 96-97.

(31) على حد تعبير محمد مهدي شمس الدين.

وأفـواج المقاومة ولأسباب تحوّلهـا السريع إلى قوة قائدة للشـيعة على حساب اليسـار والفلسطينييـن، لكـن يمكن أن نسجـل هنا سرعـة الاصطفاف الشـيعي حولها، ثـم الصدامات المعروفـة طوال الأعـوام 1978 - 1982 بيـن الحركة الجديدة وأحزاب اليسار والفلسطينيين.

لقيت مبادرة الإمام الصدر تجاوبًـا وترحيبًا لدى كوادر لبنانية كثيرة، وكان التوجـه العام للتحـرك الذي قاده الصدر يستهـدف بناء مقاومـة لبنانية فعلية في الجنـوب وتوجيـه البنـادق كلهـا نحـو العـدو الصهيونـي باعتبار ذلـك الطريق الوحيـدة للخروج من الفتنـة الداخلية ووقف الحرب الأهليـة المدمرة ولإعادة بناء علاقات لبنانية - فلسطينية سليمة ومعافاة و«مميزة»، ثم تمحور هذا العمل على ضـرورة إنجاح التسوية السلميـة اللبنانية التي نتجت مـن مؤتمري القاهرة والرياض[32].

أدى الاجتيـاح الإسرائيلي لجنوب لبنان في عـام 1978 واحتلال جزء من أرضه إلى نشـوء وضع جديد، وكان الإمـام الصدر سبّاقًا ومتميـزًا في المسارعة إلى فهم معنى ذلك وبالتالـي إلى تقدير خطورة الوضع علـى لبنان وعلى الثورة الفلسطينية (خصوصًا مع نشوء دولة لبنان الحر من توحيد الميليشيات المسيحية تحـت قيـادة ضبـاط وجنـود الجيـش اللبنانـي الفاريـن مـن استتباعهـم لهيمنـة المنظمـات الفلسطينيـة المتحالفـة مع اليسـار اللبنانـي)... وكانت جولـة الإمام العربية للدعوة لقمة عربية طارئة التي قادته إلى حتفه في ليبيا.

حمل الإمام الصـدر في جولته العربية مشـروعًا واضحًا محـددًا يتمثل في اعتماد خطة عربية مشـتركة تتحدد فيهـا مهمات جبهة الجنـوب، وفي انسحاب قـوات الثـورة الفلسطينية والأحـزاب من الجنـوب وتسليمه إلـى سلطة الجيش

(32) تقدير موقف شـخصي أجـراه المؤلف... عُقد المؤتمـران في تشـرين الثاني/ نوفمبر وأدّت مصر والسعودية فيهمـا دور حماية منظمة التحريـر الفلسطينية في وجه التدخل السـوري في لبنان. ونتج منهما مشـروع حل هـو طائف لبناني - عربي - دولـي أول لم يستمر طويلًا بسبب انهيـار الوضع العربي بعـد زيارة السـادات القـدس واتفاقية كامـب ديفيد وتشـكيل محور جبهة الصمـود والتصـدي العربية... فانفردت سورية بالامساك بورقة لبنان/ فلسطين.

اللبنانـي، وفـي أن تكون المقاومـة اللبنانية جـزءًا من الجيش (حـرس حدود أو كتائـب وألوية دفاع) وتحت قيادة موحدة، وبغطـاء عربي واضح ومحدد، فضلًا عن غطاء الشرعية الدولية المتمثل بالقرار 425.

سابعًا: تأسيس حزب الله

في لبنـان كان تيـار الخمينـي (مـن الإيرانييـن المندرجين في إطـار فتح) يعارض موسى الصدر بشـدة ويتهمه شتى الاتهامات. وعن هذه المرحلة يروي الشـيخ رفسنجاني وقائع زيارته لبنان في مطلع الحرب الأهلية (1975) فيقول ما حرفيته: «في لبنان كانت الحرية أمرًا لافتًا...كنت أعرف السيد موسى الصدر من قبل فقد قرأت عليه جزءًا من المطوّل (أي إنه تتلمذ عليه في قم) ... الشهيد محمد منتظري (ابن الشـيخ حسين علي وكان يومها زعيم التيار الراديكالي في حركة الخمينـي) كان علـى معرفة وثيقـة بالقوى المناضلـة والفاعلة فـي لبنان كلهـا ... مباحثاتـي كان لهـا تأثير فـي تعديل بعـض المواقف ووجهـات النظر المتطرفـة ... وكـان أنصار الإمـام الخميني وعلـى رأسهم ابنـه المرحوم السيد مصطفى فـي نزاع مع السيد موسى مصدره الأصلي والوحيد مسألة المرجعية.. إذ لم يعلن السيد الصدر تأييده لمرجعية الخميني... كان الشـبان الإيرانيون في لبنان يريـدون أن يأخذ السيد موسى موقفًا صريحًـا.. وكانت لهم خطب لاذعة وبيانات .. ذهبت لمقابلة الإمام الخميني في النجف وللتقريب بينه وبين السيد موسى الصدر..»[33].

في هذه الشـهادة يعترف الشـيخ رفسنجاني بما نعرفه عـن وجود خلافات كبيرة بين الإماميـن الصدر والخميني وعن محاولاته الفاشـلة للتوفيق بينهما... كما عن الدور السلبي لأنصار الخميني في لبنان في التعبئة السياسية والإعلامية ضد نشـاط السيد موسى الصـدر والمجلـس الإسلامي الشـيعي الأعلى. وكان الشيخ رفسنجاني قد وصف حركة نهضت آزادي (حركة تحرير إيران - 1960) وقائدها مهدي بازركان وآيـة الله طالقاني وعلي شـريعتي (وهم جماعة موسى

(33) من كتاب: رفسنجاني، ص 170 - 176.

الصدر) على أنهم من أنصار المرجع شـريعتمداري، وأنهم لذلك «كانوا يعطون أهمية كبيرة للانفتـاح الفكري ولإرضاء المثقفين المتنوريـن... والعلماء وتجار البـازار المتدينين.... وقد أسس آيـة الله شـريعتمداري دار التبليغ وهدفه إيجاد مراكز تعليم أكثر تنظيمًا متعددة البرامج داخل الحوزات التقليدية... وكان قانعًا بإلقاء الدروس والأبحاث والتبليغ والمهام الدينية...[34]».

مع انـدلاع الثورة الإسلاميـة في إيران، كانـت الحالة اللبنانيـة التي وُلدت في الجنوب مع الكتيبة الطلابية لفتح وأفـواج المقاومة اللبنانية للصدر، السباقة إلـى التضامن مـع طروحات الإمـام الخمينـي في منفاه فـي النجـف... ويؤرخ كتـاب **دروس في الجهاد للإمـام الخميني**[35] لهذه المرحلة... وشـكلت جريدة **الوحـدة**[36] المنبر ووسيلـة الاتصـال والتعبئة للإمـام الخميني وثورتـه. وتلاها في الأهميـة مجلة **الحكمـة** ومجلة **المنطلـق**[37]. وإلـى جانب الكتيبـة الطلابية والتنظيم الشـعبي اللبناني وسرية شـهداء بنت جبيل، نشـأت حركة لبنان العربي وحركة الأرض - قوات المشعل (المقاومة الشعبية العربية اللبنانية)[38]، ثم ابتدأ عصر الإسـلام السياسي الجديد مع اللجان الإسلاميـة (الدعوة)، ولجان العمل الإسلامـي[39]، وأنصار الثـورة الإسلامية[40]. وكلها شـكّلت لاحقًـا إلى جانب

---

(34) رفسنجاني، ص 106-107.

(35) صـدر في بيـروت مطلع فـي أواخر عـام 1978 وقبل أشـهر قليلـة على سقوط شـاه إيران وانتصار الثورة الإسلامية الخمينية.

(36) أسبوعيـة سياسية، صوت المدافعين عـن الوطن والمقاومة، صدرت مـن مطلع عام 1977 وحتى آخر 1979 بدعم مباشـر من الشهيد خليل الوزير (أبو جهاد)، وكانت أداة توحيد وتنظيم اللبنانيين اليساريين الخارجين من أحزابهم وخصوصًا البعثيين والماركسيين المستقلين والماويين .

(37) سبق الكلام عنهما وعن ارتباطهما بحزب الدعوة من خلال السيد فضل الله.

(38) مسميات لتنظيمات وتكتلات لبنانية ارتبطت بحركة فتح من خلال أبو جهاد (خليل الوزير).

(39) خليـط ارتبـط بمنظمـة العمـل الإسلامي الشـيرازية وبعـض المستقليـن من مشـايخ اليسار المرتبطين بحركة فتح.

(40) تيـار الشـهيد الشـيخ محمـد حسيـن منتظـري وجماعـة الحـرس الثـوري لاحقًا أمثـال أبو شـريف عباس زماني، ومحسن رفيق دوست، ومحسن رضائي، وجلال الديـن الفارسي، ومحمد صالح الحسيني... وقد كانوا مرتبطين بحركة فتح في أثناء وجودهم في قواعدها في لبنان.

المنشـقين عن حركة أمل[41] الروافد التأسيسية التـي صبّت كلها في نهر «حزب الله» والمقاومة الإسلامية.

أدى خطف الإمام موسى الصدر في آب/ أغسطس 1978 وانتصار الثورة في إيران في شـباط/ فبراير 1979 إلى تفاعلات حتمية داخل صفوف اللبنانيين المنتمين إلى فتـح، أو العاملين مع اللجان المرتبطة بالثـورة الإيرانية، أو أولئك المنتميـن إلـى «حزب الدعـوة». وبـدأ يتنامى وعـي لبناني «شـيعي - إسلامي» يبحث عن أجوبـة لأسئلة محيّـرة. لماذا المقاومـة اللبنانية ملحقة بالتشـكيلات الفلسطينيـة؟ وما هو دورنـا في الصراع العربـي - الإسرائيلـي؟ وهل أن حدود مشـاركتنا هي إقامة السلطـة الوطنية الفلسطينيـة كما صارت تدعـو إليها منظمة التحريـر الفلسطينية؟ وهل يقـوم الفلسطينيون بتوظيف أرض الجنوب وشـباب فتح اللبناني للإمساك بورقة الجنوب، وإبقاء لبنـان رهينة حساباتهم والخيارات الاستراتيجيـة المختلفـة مـن سورية وسوفياتيـة إلى ليبيـة وعراقيـة؟ وإذا كانت إسرائيل شـر مطلق وعـدو للبنان وأن مقاومتها واجب شـرعي دينـي ومسوؤلية وطنية لبنانية وعربية، فكيف يكون ذلك وبأي وسائل، وتحت أي راية؟

كـان تأثيـر الإمام الصدر مـا زال حيًـا قويًا حين جـاء الإمـام الخميني بفكر الثـورة الإسلاميـة ذات اللون الشـيعي الكربلائي، وهـو ما لامس قلوب الشـيعة اللبنانيين وعقولهم، ومن ضمنهم أولئك الشباب الذين سرعان ما وجدوا أنفسهم خارج أطـر فتح، أو الدعوة، أو أمـل، أو غيرها، وعلـى درب الالتحاق بالإسلام الثـوري المقاتـل الجديـد. وشـهدت تلـك المرحلـة تحـول عشـرات المثقفيـن (وفيهـم مسيحيون وماركسيون علـى رأسهم المفكر الفلسطيني منير شـفيق) إلى إسـلام الإمام الخميني[42]. وهذا التفاعل والتسـاؤل أدى إلى التحاق أعداد كبيرة

---

(41) السيـد إبراهيـم أمين السيـد، ممثل حركة أمـل في طهران، السيـد حسين الموسـوي رئيس هيئتها التنفيذيـة ومنافـس نبيه بري علـى القيـادة، السيد حسن نصـر الله، مسـؤول الحركة فـي البقاع، وحسن شـري (مسؤول بيروت) الذي اغتاله البعثيون في بيروت عام 1984... وهم جميعهم كانوا في حزب الدعوة أصلًا...

(42) كان منير شـفيق قائدًا لتيار لبنانـي- فلسطيني في داخل حركة فتح تحـول معظم كوادره من الماويـة - الفتحاوية إلى الإسـلام الخميني... عن هذا التحـول، انظر دراسة نيكولا دوت بويار، **اليسـار المتحول للإسـلام: قـراءة في حالـة الكتيبـة الطلابية لحركة فتـح** (مصر: منشـورات مكتبـة الإسكندرية، =

من الشباب بالجو الإسلامي الشيعي بعد 1979 [43]. وفي المرحلة نفسها كان الصراع الداخلي بين «حركة أمل» وأحزاب اليسار اللبناني والفلسطيني (نتيجة الدور الليبي في اختطاف السيد موسى الصدر، والدور اليساري في استمرار الارتباط بالعراق بعد اغتيال الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، قد وصل إلى ذروته العنيفة، ما سمح لحزب الدعوة (الشديد المركزية والتنظيم الأمني المحكم) بالإمساك بالمواقع الأمنية والعسكرية داخل «حركة أمل»، وبقيادة عملية الصراع هذه. ولا توجد دراسات موثّقة في شأن دور «حزب الدعوة» في لبنان قبل تشكيل «حزب الله»، إلا أن الأكيد هو أن كوادره عملت من داخل «حركة أمل» وخارجها، كما من داخل «حركة فتح» الفلسطينية وخارجها.

أخيرًا جاء اجتياح إسرائيل في صيف عام 1982 ليطوي صفحة الوجود الفلسطيني المسلح في جنوب لبنان، وليفتح صفحة التموضع الشيعي الجديد مع الحرس الثوري الإيراني في البقاع.

صحيح أن «حزب الدعوة» حل نفسه، وانخرط في تشكيلة «حزب الله» (صبحي الطفيلي ومحمد رعد ونعيم قاسم وعلي كوراني وحسين كوراني وحسن نصر الله وحسين الموسوي ومحمد حسين فضل الله ومحمد سعيد

= وحدة الدراسات المستقبلية، 2010)... ولمعلومات ودراسات وافية في شأن هذا التحول التاريخي ورموزه وتياراته وطروحاته، انظر، منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة** (بيروت: [طبعة دار الإيمان]، 1980)؛ **شهداء ومسيرة** ([بيروت]: [د. ن]، 1983)، وسهيل القش، **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الحداثة، 1980)؛ حسن الضيقة، **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية: قراءات في أزمة المنهج والنظرية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981)؛ ووليد نويهض، **السلطة والحزب: مقالان في الرد على الماركسية** (مقالات قديمة 1979-1980 صدرت لاحقًا عن) (القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ونظير جاهل: **فضيلة الاستماع** (مقالات قديمة 1978-1980) صدرت لاحقًا عن: المركز الثقافي العربي، بيروت؛ الدار البيضاء، 2000.

انظر أيضًا نبذة عن مواقف ومقالات جوزيف سماحة وحازم صاغية والياس خوري وأدونيس وميشال نوفل وغالب أبو مصلح وصالح بشير ووجيه كوثراني وأحمد بن بله وعباس بيضون ومحمد حسين دكروب وروجيه عساف، من خلال ردود مهدي عامل (د. حسن حمدان) عليها في كتابه: **نقد الفكر اليومي** (بيروت: دار الفارابي، 1988).

(43) تبوّأ العديد منهم مراكز قيادية لاحقًا. كما أن العشرات أيضًا استشهدوا وهم يقودون قوات وعمليات في المقاومة الإسلامية.

الخنسا ومحمود قماطي وحسن حدرج، والاتحـاد اللبناني للطلبة المسلمين...
إلـخ)، إلا أن الصحيـح هـو أن أكثـر مـن دخلوا «حـزب اللـه»، دخلـوه فرادى مفكّكين مختلفين بسبب صراعات الحزب في العراق وسورية والخليج ولندن. فبعد اغتيال زعيم الحزب هـادي السبيتي[44] في الأردن فـي عام 1980، انفرط عقد الدعوة في لبنان. ولـم يترك الإيرانيون الأمر للمصادفات أو العواطف. فمنذ عام 1979 بـدأوا بتأطير القوى اللبنانية التي كانت تؤيدهم، ومن ضمنها «حزب الدعوة» المنفـرط. وخلال ثـلاث سنوات ركـز الإيرانيون على دعـوة القيادات الدينيـة والمدنيـة الشـيعية إلـى طهـران، وهنـاك كانـت الحـوارات والنقاشـات والصراعات تدور حول الحركة الإسلامية المطلوب تأسيسها في لبنان. وشكلوا تجمعـات عدة لرجـال الديـن (تجمع علمـاء البقـاع وتجمع علمـاء جبل عامل وتجمع العلماء المسلمين، ومعها الحوزات الدينية ومدارس الكوادر).

بعد اجتياح عام 1982 عملت قيادة الحرس الثوري في مدينة بعلبك طوال ثـلاث سنوات (مركز عشـاق الشـهادة) علـى تفكيك وإعـادة تركيـب العلاقات الشـيعية كلها، بمـا فيها «حـزب الدعـوة» الذي صـار شـيعًا وجماعـات متفرقة ترتبط كلها بإيران. واستطـاع الإيرانيون السيطرة على المجـال العام عبر الإذاعة «صـوت المستضعفيـن»، وجريـدة **العهـد** ومجلـة **الوحـدة الإسـلامية**، وخطب الجمعة والمسيـرات واليافطات والملصقات والمنشـورات، والزيارات المنظمة إلى السيدة زينب في دمشـق وإلى المقامات في إيران. كمـا سيطروا على أغلبية المساجـد والحسينيات فـي لبنان، وعينـوا رجال ديـن لها، وعملوا علـى اختيار شـبان للدراسة فـي الحوزات في إيـران، وتنظيـم معسكرات التعبئـة والتدريب، وتقديـم الخدمات المجانيـة مثل الطبابة والاستشـفاء والوقود، وغيرها، وإنشـاء المدارس والمعاهد، والسيطرة على التعليم الديني في المدارس كلها، والسيطرة على أوقاف الشيعة. وقاموا بالتنسيق مع قوات «حركة فتح» في البقاع بالعمليات العسكرية الكبرى للمقاومـة اللبنانية تحت أسماء متعذدة (حركة أبناء جبل عامل

(44) من أصـل لبناني (حفيـد المرجع السيد عبد الحسين شـرف الدين) ولـد ودرس وعاش في العراق وكان من مؤسسي حزب الدعوة.

والعادلون وحزب الله والشباب المؤمن). وحين تشكلت لجنة قيادة «حزب الله» من تسعة أشخاص كان من الطبيعي أن تضم عباس الموسوي وصبحي الطفيلي وحسين كوراني وحسن نصرالله ومحمد يزبك وحسين الموسوي وإبراهيم أمين السيد وعفيف النابلسي ومحمد رعد. ثم قلصت إلى سبعة أشخاص، لتستقر في عام 1984 على خمسة فقط، وفي عام 1985 عادت إلى سبعة (عباس الموسوي وصبحي الطفيلي وإبراهيم أمين السيد وحسن نصرالله وحسين الموسوي ونعيم قاسم ومحمد رعد). وكانت النسب التمثيلية تعكس مشاركة جميع التجمعات السالفة الذكر، لكن الحصة الأكبر فيها كانت من نصيب بقايا الدعوة. وكان الجامع بينها الالتزام بولاية الفقيه، ووصاية السفير الإيراني في دمشق. وفي عام 1989 انتُخب صبحي الطفيلي أمينًا عامًا للحزب، وسافر السيد حسن نصرالله إلى قم للدراسة (كونه عارض انتخاب الطفيلي أصلًا). وفي عام 1991 أُزيح صبحي الطفيلي عن منصب الأمين العام، وانتُخب عباس الموسوي محله. إلا أن الموسوي اغتيل في شباط/ فبراير 1992 فحل مكانه حسن نصر الله الذي استُقدم على عجل من قم. وعكست هذه التغييرات تغيرات كبرى في إيران (وفاة الخميني 1989، وقيام تحالف خامنئي - رفسنجاني - أحمد الخميني 1990 بوجه جماعة خط الإمام وممثلهم السيد محتشمي، مؤسس حزب الله وصديق الطفيلي، ومعه كبار القادة «الثوريين» أمثال مير حسين موسوي ومهدي كروبي ومحمد خاتمي وبهزاد نبوي وهادي خامنئي، وانتصار خط خامنئي - رفسنجاني النهائي في عام 1992)[45].

ثامنًا: حزب الله وولاية الفقيه

على الرغم مما سبق قوله من وجود تيارات عديدة صبت كلها في إطار تشكيل حزب الله لاحقًا، إلا أن الحقيقة الأكبر أنه ما كان لحزب الله أن يولد وينمو ويستمر لولا الرعاية الإيرانية، حيث تشكّل حزب الله في لبنان

(45) هذا الخط (خامنئي - رفسنجاني) كان يمثل في تلك المرحلة توجهات اليمين الليبرالي المعتدل والمنفتح على الغرب، لضرورات الصراع الداخلي على السلطة... حمل رفسنجاني حليفه خامنئي إلى سدة الولي الفقيه وصار هو رئيسًا للجمهورية، لتنقلب التحالفات بعد ذلك.

على أساس أنه «حزب الثورة الإسلامية في لبنان»، أي فرع من «حرس الثورة الإسلامية» الإيراني... ولم يكن ذلك من حيث إن قوات حرس الثورة التي جاءت إلى لبنان في إثر اجتياح صيف 1982 وأقامت قاعدة عسكرية لها في بعلبك، قامت فعليًا بتوحيد وتدريب وتأطير وتنظيم المجموعات التي صارت لاحقًا حزب الله (1982 - 1985) فحسب، وإنما أيضًا وأساسًا من حيث إن الأساس العقائدي الفكري التنظيمي يقوم على نظرية وممارسة ولاية الفقيه، أي على الإيمان المطلق بها والانضباط التام لها والطاعة لمستلزماتها، وفي ذلك يقول السيد إبراهيم أمين السيد، حين كان الناطق الرسمي أو الأمين العام الأول للحزب: «نحن لا نستمد عملية صنع القرار السياسي لدينا إلا من الفقيه.. والفقيه لا تعرّفه الجغرافيا بل يعرّفه الشرع الإسلامي، فنحن في لبنان لا نعتبر أنفسنا منفصلين عن الثورة في إيران.. نحن نعتبر أنفسنا وندعو الله أن نصبح جزءًا من الجيش الذي يرغب في تشكيله الإمام من أجل تحرير القدس الشريف. ونحن نطيع أوامره ولا نؤمن بالجغرافيا، بل نؤمن بالتغيير»[46]. وفي بيان تأسيس الحزب نقرأ: «إننا أبناء أمة حزب الله، نعتبر أنفسنا جزءًا من أمة الإسلام في العالم.. إننا أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طليعتها في إيران وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم، نلتزم أوامر قيادة واحدة حكيمة عادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط... كل واحد منا يتولى مهمته في المعركة وفقًا لتكليفه الشرعي في إطار العمل بولاية الفقيه القائد»[47]. وفي شرح أدق لهذا المعنى يقول السيد حسن نصر الله: «الفقيه هو ولي الأمر زمن الغيبة، وحدود مسؤوليته أكبر وأخطر من كل الناس، ويفترض فيه، إضافة إلى الفقاهة والعدالة والكفاءة، الحضور في الساحة والتصدي لكل أمورها، حتى يعطي توجيهاته للأمة التي تلتزم بتوجيهاته. نحن ملزمون بإتباع الولي الفقيه، ولا يجوز مخالفته. فولاية الفقيه كولاية النبي والإمام المعصوم، وولاية النبي والإمام المعصوم واجبة، ولذلك فإن ولاية الفقيه واجبة. والذي

---

(46) من الكتاب الصادر عن مجلة الشراع بعنوان **الحركات الإسلامية في لبنان** (بيروت: [الشراع]، 1984).

(47) رسالة حزب الله، بيروت في 16 شباط/ فبراير 1985.

يـردّ على الولـي الفقيه حكمه فإنـه يردّ على اللـه وعلى أهل البيـت... فمن أمر الولي الفقيه بلزوم طاعتهم فطاعتهم واجبة»[48].

فـي شـروحات أخـرى أحـدث نقـراً للشـيخ نعيـم قاسـم[49]: «لا علاقة لموطـن المرجـع بمرجعيتـه... فالإمـام الخمينـي، كولـي علـى المسلميـن، كـان يحـدد التكليـف السياسـي لعامـة المسلميـن فـي البلـدان المختلفـة.. هـذا والارتبـاط بالولايـة تكليـف والتـزام يشـمل جميـع المكلفيـن... حتـى عندمـا يعـودون إلـى مرجـع آخـر فـي التقليـد، لأن الإمـرة فـي المسيـرة الإسلاميـة العامـة هـي للولـي الفقيـه المتصـدي..»، ويضيـف: «الحـزب يلتـزم القيـادة الشـرعية للولـي الفقيـه كخليفـة للنبـي والأمـة، وهـو (الولي) الـذي يرسـم الخطـوط العريضـة للعمـل فـي الأمـة، وأمـره ونهيـه نافـذان». تقـوم نظرية الولايـة العامة للفقيـه على أن الدليـل (العقلي والشـرعي) قد دل علـى أن الإمام المعصوم (أي المهدي) قد نصب الفقيه الجامع للشـرائط (أي الذي يجمع في شـخصه شـروط العلم الفقهي والعدالة والكفـاءة في الإدارة، إلى جانب التصدي والبروز للقيادة)، وذلـك في عصر غيبته الكبرى (أي غيبة الإمـام المهدي التي لا يعرف متى تنتهي إلا من حيـث أنه سيرجع ليملأ الدنيا قسطًا وعدلًا بعد أن امتلأت ظلمًا وجـورا). وهو (أي المهدي) قد نصب هذا الفقيه وليًا عامًا، ولاية تصرّف على المسلميـن. وقد ثبت للفقيه بمقتضى هذه الولايـة العامـة (أو السلطة المطلقـة) جميع ما ثبـت للإمام المعصـوم وللنبي نفسه.. فالولي الفقيه الجامع للشرائط هو «الحاكم الإسلامي المطلق» (الإمام، ولي أمر المسلمين) المعيّن بالنصب العام حاكمًا على المسلمين، أي إنه ليس فقيهًا متشـرعًا فحسب، أو مرجعًـا للتقليد، بل هو حاكم عـام مطلق الولاية له صلاحيات الإمام والرسول.

بالتالي، كما يقـول آية الله يزدي (أستاذ أحمدي نجاد ومرشـده الروحي)

---

(48) مجلة العهد، العدد 148، 1987/4/24.

(49) فـي كتابـه: نعيم قاسـم، حزب اللـه: المنهـج – التجربة– المسـتقبل (بيـروت: دار الهادي، 2009)، ص 23 و75.

فإنـه «وفقًا لمبدأ ثبـوت الولاية بالتعييـن، أو بإذن من الإمـام المعصوم، وعلى فـرض إحـراز أفضلية فقيه مـا للتصـدي لمقـام الولاية، ووفقًـا للأدلـة العقلية والنقليـة، يحـق لمثل هـذا الفقيـه الولاية علـى الناس ويكـون أمره نافـذًا على كل مسلـم ويجـب عليه تنفيـذه. كما أن طاعـة الولـي الفقيه واجبـة أيضًا حتى علـى المسلمين المقيمين في الدول غيـر الإسلامية سواء بايعـوا أم لـم يبايعوا، لأن البيعـة بحسـب نظرية ولايـة الفقيـه المطلقـة لا دور لها في شـرعية الولي الفقيه»[50].

نخلص مـن ذلك إلى تأكيد حقيقة كون حزب الله حزب إيران في لبنان أو ذراعها الضارب في الشرق الأوسط. ووجد شـيعة لبنان في ذلك نصيرًا وحاميًا لهم، هـم الذين حرمـوا لقرون طويلة من نظام الحمايـة الأجنبية كما الامتيازات وحتى من نظام الملل العثماني.

تاسعًا: فكرة الدولة بين النجف وبيروت

عـرف النجف مرحلتين فـي التفكير بالدولـة فقهيًا[51]. فـي المرحلة **الأولى** الممتدة حتى منتصف القرن العشـرين كان التفكير بمفهوم الدولة ونظمها يتم من خارج المدونة الفقهية. وفـي المرحلة **الثانية** (التي تبدأ منـذ مطلع الخمسينيات) توغـل التفكير في الدولة داخـل إطار المدونة الفقهية، وذلك منذ أن كتب الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين (1936 - 2001) كتابه الأول **نظـام الحكم والإدارة في الإسـلام** في عـام 1954، (وصدر في بيروت في عـام 1955)... وكان هدف الكتاب (كما يصرح المؤلف) «التدليل علـى أننا في الإسلام نملك نظامًا للحكم والإدارة، هـو نظـام محكـم في ظـل سلطـة دينيـة وزمنية معًـا». «فالإسـلام دين

(50) محمد تقي المصباح اليزدي، **أسـئلة وردود**، ترجمة ماجد الخاقانـي (بيروت: دار التعارف، 2004)، ص 132-134.

(51) عبـد الجبـار الرفاعي، «مفهـوم الدولة في مدرسة النجـف: سياقات المفهـوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشـيخ النائيني إلى السيد السستاني،» ورقة بحثية قدمت إلى: **ندوة أولويات الإصلاح في العالم الإسـلامي: الدولـة والمواطنة**، إسطنبول، 1-2 كانـون الأول/ ديسمبـر 2010، مركز الكواكبي للتحوّلات الديمقراطية، والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون.

ودولة، والحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي إنما تتحقق بالنص وليس إنتخاب أو اختيار البشر»[52]. وأهمية إشارتنا إلى هذه المسألة أنه في هذا الكتاب يرفض الشيخ شمس الدين الديمقراطية ويصرّح بنفي المشروعية عن الأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته. كذلك لا يعترف بالتعددية السياسية، ويرى أن الأحزاب السياسية تمزق المجتمع وتقوده إلى التشتت والفرقة، ويعتبر ذلك مرفوضًا دينيًا وإسلاميًا، فالأحزاب توغر الصدور، وتحول دون أن تكون الأمة على معنى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرق... لكن المهم في مسيرة شمس الدين أنه في مرحلة لاحقة، أي بعد ثلاثة عقود، ومن خلال التجربة اللبنانية، يغادر التفكير بالدولة عنده المدونة الفقهية التقليدية لينخرط في الإطار الأعم للفكر السياسي المدني والديمقراطي[53].. وصولًا إلى المناداة بالدولة المدنية (التي «لا دين لها»[54]). فكأنه يتواصل مع النائيني في **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**[55] الذي كان يفكر بمشروعية شعبية دستورية، وبدولة غير منبثقة من الفقه، وبنظام حكم دستوري برلماني.

---

(52) **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: [د. ن]،،1955) ص 136-148. وقارن مع الطبعات اللاحقة بدءًا من عام 1990 وحتى العام 2000.

(53) راجع كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتأريخًا في مواجهة المسيحية والإسلام وهل تصلح حلًا لمشاكل لبنان**، ط. 3 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1996)، وفيها ملحق لنص حوار مع الشيخ (لم ينشر في الطبعتين السابقتين) كان أجراه معه وجيه كوثراني ونشره في مجلة **منبر الحوار** (خريف 1994) في شأن الديمقراطية والشورى والعلمانية والشريعة والمجتمع المدني، انظر ص 227-266.

(54) وردت هذه العبارة على لسان الشيخ شمس الدين في العديد من المناسبات، أنظر كتابه: **لبنان الكيان والمعنى**، (بيروت: منشورات مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005).

(55) **تنزيه الأمة وتنبيه الملة**، لمؤلفه الميرزا حسين النائيني (1853- 1936) هو «وثيقة» لإحدى المحاولات المبكرة للتأصيل الشرعي للعمل السياسي وللحكم المدني الديمقراطي البرلماني؛ إضافة إلى كونه يمثّل عنوانًا لمرحلةٍ تاريخية لافتة مرّت بها المرجعية الدينية الشيعية إبان ثورة المشروطة في إيران (1905-1911). وصدر الكتاب في عام 1909 إلا أنه تعرّض للإتلاف بأمر الشيخ النائيني نفسه، وبقيت منه نسخ قليلة نجت من الإتلاف... وكان الإمام شمس الدين أعطاني نسخته النجفية القديمة ونشرتها في مجلة **الغدير** التي كنت رئيس تحريرها، على حلقتين، المجلد الثاني، العدد 10-11 (كانون الأول/ ديسمبر 1990)، والعدد 12- 13 (آذار/ مارس 1991). والكتاب (بترجمة أفضل وأدق) مع مقدمته الإيرانية (بقلم السيد الطالقاني) أدخلها توفيق السيف في كتابه **ضد الاستبداد**.

عاشرًا: الأمة والدولة: المقدس وغير المقدس

بحسب شمس الدين فإن الدولة «في الفكر والفقه الإسلاميين كلها غير مقدّسة، ولا يوجد فيها مقدَّس على الإطلاق».. ويضيف: «نعني بالمقدّس المطلق أو العبادي، أو ما يتصل بالشأن الديني المحض. وغير المقدّس هو السياسي، هو النسبي والزمني (...) مشروع الدولة غير مقدّس. إنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة»[56].

يتساءل شمس الدين: «إذن لماذا خُيّل للمسلمين أو لبعضهم أن فكرة الدولة مقدّسة؟». من بين الفروض التي يقترحها الشيخ لتفسير هذه الظاهرة هو أن الخطاب الإسلامي المعاصر «خطاب تجريدي في سمته العامة»، ويقصد بصفة التجريد في سياق كلامه أن الفكر الذي حمل هذه الفكرة كان غير عملي وغير واقعي. ومنشأ ذلك كما يقول: «إن هذا الفكر، خصوصًا في مسائل الاجتماع السياسي، كمشروع الدولة والنظام السياسي والحكم (..) ارتكز إلى خلفية كلامية لم تعد موجودة مطلقًا، فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي». ويضيف مفسرًا: «ففي الإطار السُنّي ارتكز الخطاب الإسلامي في مفهوم الدولة والسلطة إلى نظرة الخلافة أي استند إلى الموروث النظري الفكري والفقهي والتنظيمي الذي صيغت به نصوص ما يعرف بالأحكام السلطانية.. (الماوردي مثلًا)... وفي الإطار الشيعي ارتكز الخطاب إلى نظرية الإمامة». وهذه النظرية هي نظرية أصيلة في التكوين المعتقدي للشيعة، لكنها **نظرية استثنائية**، كما يقول، «وهي ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي»[57]. لذا «فإنه لا يمكن في عصرنا الاتكاء على كلا النظريتين (الخلافة والإمامة)، بل لا بد من الاتكاء على نظرية سياسية عامة لا تستقر إلا من خلال الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ومن خلال التعلم من تجارب التاريخ العالمي والواقع الحاضر»[58].

---

(56) شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، ص 21.

(57) شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، ص 39

(58) شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، ص 39.

في منهج الشيخ، تحتل التجربة ودراستها أهمية قصوى لا النظريات والشعارات المجرّدة. لذا يقترح أن نتعلّم «من الناحية التقنية صياغة الأفكار، كما تصيغها الليبرالية الديمقراطية، وهي (كما يقول) ناجحة جدًا» لأنها كما سنستنتج من سياقات أخرى في كلامه تقوم على النسبية والنقد والتعلم من تجارب الواقع.

يعمّق الشيخ هذه الفكرة ويوسعها في مقدمة كتابه **في الاجتماع السياسي الإسلامي** حيث يقول: «إن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يحب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر، خارج العالم الإسلامي. فكما أن المجتمع السياسي البريطاني، أو الأميركي مثلًا، أو غيرهما، لا بد من أن يكون له نظام حكم وحكومة، يُمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ومنهجه العام بالديمقراطية التي تلزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر في تكوينه ومنهجه العام، ويكون قابلًا لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة واستمرار الأمة مسلمة موحّدة»[59].

تأسيسًا على نقد تاريخي لتجربة الدولة السلطانية التي تحوّلت إليها دولة الخلافة والتي قامت في التاريخ الإسلامي على مبدأ البيعة القسرية، وعلى قاعدة الضرورة لا الاختيار، وتأسيسًا على موقف ابستيمولوجي يقول إن الإمامة المعصومة عند الشيعة نظرية استثنائية، وإن الخلافة عند السنة «حال مضى»، وإن العودة إليه والدعوة له في الوقت الحاضر مثير «لأزمة حكم

---

(59) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992)، ص 14-15

وطاعة» وحرب أهلية في العالم الإسلامي[60]. يحاول الشيخ أن يستنبط من داخل أصول الفقه الإسلامي نظرية سياسية عامة للدولة يتوخّى منها تحقيق الهدف الذي يُعبر عنه بالقول: «إن المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها وتكوّنت منها فكرة الدولة في الإسلام هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر الحديث على مستوى الدولة الوطنية والقومية وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة والحرية الواعية وكرامة الإنسان وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر»[61].

حادي عشر: مقولة ولاية الأمة على نفسها

كان محمد مهدي شمس الدين أوّل (ولعله الوحيد) مَنْ عارض، وظل يعارض، نظرية ولاية الفقيه وسمّاها باسمها الحقيقي: الاستبداد الديني. وقام دفاعه عن الدولة الإسلامية في إيران على أساس مشروعيّتها الشعبيّة الديمقراطية، إذ اعتبر أن النظام الإسلامي ودستوره شرعيان نظرًا إلى إقرارهما في استفتاءات وخيارات شعبيّة ديمقراطية لا غبار عليها، وليس لأنّ الفقهاء فرضوا هذا الخيار. وقرن اعترافه ودعمه لخيار الشعب الإيراني بتشديده على ضرورة مؤسسات القرار في داخل الدولة، وتطوير المشاركة الشعبيّة وأدوات الديمقراطية في إيران. وقال إن «إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفقيه، هذا جيد. ولكن في حدود إيران، أما خارج إيران فلا ولاية لهم على أحد»[62].

كما أنه طوّر نظريّته في شأن ولاية الأمّة على نفسها، داعيًا إلى اعتمادها لتطوير النظام الإيراني نفسه نحو الديمقراطية الحقيقيّة الموافقة للشورى

(60) انظر شرحًا ونقاشًا موسعًا لهذا الاشكال في: محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط. 2 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1990)، وفي ط. 7 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000)، ص 407-420.

(61) شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص 97.

(62) حديث مع الإعلامية غابي لطيف في إذاعة مونت كارلو، 22/ 12/ 2000، انظر جريدة **النهار** اللبنانية 23/ 12/ 2000.

الإسلاميّة.. ففي عصر الغيبة (بالنسبة إلى الشيعة المؤمنين بغيبة الإمام المهدي)، وبعد سقوط الخلافة على مستوى أهل السنّة وعلى مستوى الواقع التاريخي، استعاد الناس ولايتهم على أنفسهم. وتعني ولاية الأمّة على نفسها أن ينظم الناس حياتهم وفق مصالحهم التي يدركونها ولا يسلمونها إلى أحد. ويمكن أن ينتج من ذلك، كما حدث في إيران، وفي غيرها، دولة دستورها الإسلام، لكن من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن يحكمها الشيوخ المعمّمون. بل الأولى والأصحّ أن الناس تنتخب ممثليها وتعطيهم ولايتها على نفسها. ويمكن بهذا المعنى أن تنشأ عدة دول إسلامية، وأن يكون لها مؤسسات رقابة وتمثيل كما هو حاصل في إيران؛ والمهم هو احترام الديمقراطية وولاية الناس أو الأمّة على نفسها، وعدم الوقوع في الاستبداد الديني تحت عنوان الولاية العامة للفقهاء، إذ ليس للفقهاء أي ولاية على الناس، إذ إن الولاية التي كانت للرسول أو للأئمّة المعصومين لم تعد موجودة، وصار الناس ملزمين باختيار ما يناسب مصالحهم وإدراكهم لها[63].

ناقش الشيخ شمس الدين نظرية ولاية الفقيه مناقشة أصولية عميقة، وعالج جوانبها وتداعياتها في الفكرين السُنّي والشيعي. في الفكر السُنّي حيث يحتل منصب الخليفة دور الحاكم ورأس الدولة، يفضي التحقيق في هذا الجانب إلى القول «إن مركزة السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنة في الخلافة. ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان»[64]، «فالأصل الأولي عند أهل السُنّة في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعية تسلّط إنسان على إنسان». ولذا فان ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات وضمان توازنها[65].

أما بالنسبة إلى الفكر الشيعي، فإن الشيخ يميز بين مرحلتين: مرحلة الإمامة

(63) جريدة **النهار**، 23/ 12/ 2000.

(64) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص 475.

(65) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص 475.

المعصومة حيث وجوب تمركز السلطات في شخص الإمام المعصوم، ومرحلة الغيبة حيث انطرحت مسألة «نائب الإمام» أي «ولاية الفقيه» ودار النقاش الشيعي في شأن حجم ولاية الفقيه (أي مدى صلاحياته بتعبير اليوم): هل هي مطلقة وعامة كما هي ولاية الإمام المعصوم أم هي جزئية ومقيّدة كما كان ينبغي أن تكون في الماضي وعلى قاعدة مبدأ الشورى المُلزم، وكما أيضًا يجب أن تكون في دولة حديثة معاصرة مؤسساتية ومرتكزة إلى مبدأ الاقتراع وفصل السلطات... ويخرج الشيخ من أسر تلك الثنائية التي دار فيها النقاش بين القائلين بالولاية العامة والقائلين بالولاية الجزئية أو المحدودة بمقولة جريئة وجديدة من نوعها في الفكر الإسلامي عمومًا: «ولاية الامة على نفسها».

إن إقامة الدولة في عصر الغيبة هي ضرورة على قاعدة «ولاية الأمة على نفسها» التي يعتبرها محمد مهدي شمس الدين هي نظرية الحكم في رأيه الفقهي، فلا دور فيها للفقيه (بصفته حاكمًا ومصدرًا للشريعة) بل دوره يختصر فيها على دور المستشار والمفتي، بسبب تمتعه بموقع تشريعي وليس مصدرًا للشرعية والسيادة الإلهية. أما مصدر الشرعية بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم فهو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها. وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا أمر هو من شأن مجامع الفقهاء. فالفقهاء في نظر الشيخ شمس الدين دور تشريعي وتقني لا دور سلطوي، وليسوا مصدرًا للشرعية، أو السيادة الآلهية العليا، هذا في عصر الغيبة، أما في عصر النبي والأئمة والولاية فالشرعية كانت لهم بمقتضى النصوص والأحاديث التي دلت على ولاية النبي والإمام المعصوم. أما بعد غيبة الإمام المعصوم الثاني عشر فإن هذا الإشكال لم يعد قائمًا (الشرعية واللاشرعية بالنسبة لحكام المسلمين)، وحيث إن الولاية المعصومة عند الشيعة علقت وصارت غير فاعلة في التاريخ في غيبة الإمام المعصوم فيمكن أن يلتقي المسلمون على مشروع واحد للدولة يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها[66].

---

(66) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 410.

على هـذا الأساس تتمكن الأمة مـن التعبير عن إرادتها بآلية الشـورى بأي طريقـة مناسبة مـع تعميمهـا بحيث إذا أمكـن أن لا يبقـى هنـاك أي مساحة من مساحـات عمل الإنسان في الشـؤون العامة إلا ويكون خاضعًا لمبدأ الشـورى. أمـا في مـا خـصّ الدولـة باعتبارهـا مؤسسة ناظمـة للمجتمـع فشـروط إقامتها وإضفاء الشـرعية على النظام السياسي وشـرعية تولي السلطـة فيه هي أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية[67].

إن النظـم السياسية القائمة حاليًـا التي قامت علـى الإرادة العامة للمجتمع وعبّرت عن نفسهـا بواسطة آليات السلطة من الانتخابـات والاستفتاءات العامة وفي الأطر كلها المكوّنة لنظام المجتمع من مستوى الوحدات الصغرى بالقرى والبلـدان والى مستوى المجتمع ككل، تُعتبر بنظر الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين مبرئة شـرعًا للحكم والنـاس على حد سـواء، وبالتالي فـإن المساس بها يعتبر مسًا بالنظام العام المؤدي إلى الفوضى، وهذا خلاف الشرع[68].

يرى الشـيخ أخيرًا أن الديمقراطية هي «أحسن القول الغربي»، وهي إنجاز تاريخـي ناجـح لإدارة المجتمع وتـداول السلطـة وتوفير الخدمـات للمواطنين وإطـلاق الإمكانـات والإنجـازات الفنيـة والإبداعية مثـل الموسيقـى والأدب. ويدعـو الشـيخ إلى تجنـب المواقـف الإطلاقيـة، علينـا أو عليهـم، أو على أي حضارة أخرى.. فالخير في كل حضارة هو «أحسن قولها»[69].

ثاني عشر: حزب الله والمقاومة الإسلامية

لـم يكن من الممكن أن ينجح تشكيل حزب الله لولا الاحتلال الإسرائيلي (1982) وتحالف بعض اللبنانيين معـه، ولولا انهيار منظمة التحرير الفلسطينية وخروجها من بيـروت والجنوب، ولـولا الحرب السورية علـى منظمة التحرير لإخراجها من البقـاع أولًا، ثم مـن الشـمال (1983 - 1985)، لذلك لـم يقرر

(67) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص 410.

(68) شمس الدين، جريدة **السفير**، مقابلة بتاريخ 9/1/1997

(69) شمس الدين، **العلمانية**، ص 251-252.

الإيرانيون الإعلان عن تشكيل حزب الله رسميًا قبل انتهاء تفاعلات الامور المذكورة أعلاه.

إن انطلاق حزب الله بدعم إيراني كبير (الرسالة المفتوحة في 16 شباط/ فبراير 1985) مع دخول حركة أمل دائرة الإمساك بالموقع الشيعي في السلطة السياسية (منذ انتفاضة 6 شباط/ فبراير 1984 التي جعلت أمل والوحدات الشيعية في الجيش اللبناني تسيطر على العاصمة بيروت)، ثم التحوّل الكبير في الاتحاد السوفياتي بعد صعود غورباتشوف (1985) وفي أثر ذلك تصفية مواقع التدخل الروسي في العالم الثالث عمومًا، والبلدان العربية خصوصًا، ما سمح بحدوث تحولات سياسية عميقة في العديد من الدول (عدن - الجزائر - السودان - العراق وحتى سورية..)، إن كل ذلك عجّل بحصول تطورات هي أشبه بانقلابات جذرية، حيث شهدت الفترة بين عامي 1985 و1988 مسارعة سورية للإمساك بالورقة اللبنانية عبر سلسلة من الهجمات كان الاتفاق الثلاثي أبرزها[70]. لكن هذا الإمساك كان يستدعي تصفية النفوذ الفلسطيني تمامًا، ما جعل المراقبين والمحللين يضعون سلسلة الاغتيالات التي طالت الكوادر الفتحاوية التي كانت تحاول إطلاق مقاومة إسلامية سُنّية في سلة المسعى السوري: من عصمت مراد وخليل عكاوي ومصطفى كردية ورفاقهم في طرابلس، إلى سمير الشيخ وعائلته في بيروت، إلى علي أبو طوق في مخيم شاتيلا وانتقلت الاغتيالات إلى القيادات السُنّية الرسمية مثل الشيخ الدكتور صبحي الصالح والمستشار محمد شقير والصحافي سليم اللوزي والنائب ناظم القادري، وصولًا إلى مفتي لبنان الشيخ حسن خالد... غير أن أبرز وأخطر تلك المحطات كانت حرب المخيمات بين حركة أمل والفلسطينيين (1985 - 1988) التي كانت امتدادًا لحرب طرابلس بين أنصار عرفات وأنصار سورية... وترافق معها الإمساك السوري بالحزب القومي السوري (1987 - 1988) بعد اغتيال محمد سليم وإيلي الجقل وتوفيق الصفدي ومقتل العشرات في حرب داخلية بمنطقة

---

(70) اتفاق وقع في دمشق برعاية سورية مباشرة بين قادة الميليشيات اللبنانية وقام على توزع النفوذ والسيطرة على البلاد.

الكـورة في شـمال لبنـان.. وصولًا إلـى حملـة اغتيال كـوادر الحزب الشـيوعي (1986 - 1987)، فـي بيـروت والجنوب (ميشـال واكد وحسيـن مروة وحسن حمـدان وخليل نعـوس وسهيل طويلة ونـور طوقـان...)، وأخيرًا حـرب بيروت في شـباط/ فبراير 1987 والتي أعادت القوات السورية إلـى العاصمة، وتخللتها مذبحة شارع فتح الله الشـهيرة ضد حزب الله التي فسرّت يومها على أنها رسالة أو إشارة إلى الأميركيين والإسرائيليين إن الدخول السوري وحده قادر على لجم الحزب والإسلاميين وعلى تحرير الرهائن الغربيين. أدت هذه التطورات مجتمعة إلى تشـكل وضع جديد في لبنان بدأ مع توقيع اتفاق وقف إطلاق النار بين إيران والعـراق (تموز/ يوليو 1988) ولم ينتـه مع انهيار الاتحـاد السوفياتي (1990)، أو حـرب الخليج الأولى التي اشـتركت فيهـا سورية إلى جانب قـوات التحالف الغربي بقيـادة أميركا (1991). هذه الأوضاع والأجواء هي التي مهّدت ورسمت طريق اتفاق الطائف. وكـان قد رافقه ظهور الحلف الأميركي - السوري في وجه العماد ميشـال عون من جهـة، كما في وجه عرفـات من جهة أخـرى. ولا بد هنا من التذكير بأن الطائف كان برعايـة أميركية - سعودية - سورية، ونتج منه ترسيم جديد للقوى والتحالفات والمواقع، في لبنان، بين سورية وإيران والسعودية.

ليس المجال هنـا لتحليل أحـداث 1985 - 1991 التـي سبقت ومهدت لاتفـاق الطائف. لكن أبـرز ما فيها هو الصراع الشـيعي - الشـيعي المسلح بين حركة أمل وحزب اللـه (1988 - 1991) الذي كان سببه المعلن رفض حزب الله للقـرار 425 الصادر عن مجلس الأمن فـي آذار/ مارس 1978 الذي يدعو إلى انسحـاب الاحتلال الإسرائيلـي من جنوب لبنان ويشـرعن وجـود القوات الدوليـة التابعة للأمم المتحدة.. ونتج من هذه الحرب الداخلية 2500 قتيل من الطرفين ومن المدنيين الشـيعة فـي الضاحية الجنوبية والجنـوب والبقاع، وأدى فـي مـا أدى إليه إلى سيطـرة حزب اللـه على الجنـوب تمامًا بعـد اتفاقات عدة رعتها سورية في دمشـق. وما أن جاء عـام 1992 حتى كان الحـزب هو الجهة الوحيدة المسموح لها بالعمل في جنوب لبنان.

كانت الانطلاقـة الجديدة للمقاومـة الإسلامية بعد عـام 1992، وصارت

وحدها المخوّلة بالعمل العسكري والأمني في الجنوب، ثمرة حقيقية لتوافق إيراني - سوري (مبارك عربيًا وأميركيًا)[71] حصر التمثيل الشيعي بحركة أمل وحزب الله على حساب الآخرين بمن فيهم المجلس الشيعي وإمامه محمد مهدي شمس الدين[72]... وأدت وفاة الإمام الخميني وانتهاء الحرب مع العراق وولادة محور غربي - عربي جديد في وجه صدام حسين (أميركا - السعودية - الخليج - مصر) إلى انضمام سورية إلى هذا المحور... ولا بد هنا من إعادة التذكير بأن الغطاء المصري - السعودي طوال تلك المرحلة، والرضا الأميركي - الأوروبي، هو الذي أمّن الدعم لسورية والمقاومة على السواء، إضافة إلى القبول الإيراني بعد انتصار تحالف رفسنجاني - خامنئي الإصلاحي الذي بدأ سياسة الانفتاح على الغرب وأميركا ووقف سياسة تصدير الثورة والمغامرات.. كل ذلك سمح بالدعوة إلى إنهاء الحرب في لبنان، وبالتالي فإلى اتفاق الطائف الذي وضع أسس لبنان الجديد، والذي أكد شرعية المقاومة وأعطاها حصانة الالتفاف الشعبي والإجماع الوطني... وجاءت القمة الروحية الجامعة والتاريخية في بكركي في 2 آب/ أغسطس 1993(في أثر عدوان تموز/ يوليو الكبير) ثم وثيقة اللجنة الوطنية للحوار الإسلامي - المسيحي الممثلة رسميًا للمرجعيات الروحية (في تموز/ يوليو 1995)، ثم الأداء المميز للرئيس الراحل رفيق الحريري خصوصًا في صناعة تفاهم نيسان/ أبريل 1996، وفي تدعيم التفاهم العربي - الدولي الحامي للمقاومة ولسورية معًا، كما بيانات الحكومات المتلاحقة التي شكلها، جاء كل ذلك ليحوّل الإجماع الوطني إلى حقيقة ملموسة عبّرت عن التوافق على أمرين: **الأول**، عدم إدخال العامل الإسرائيلي في أي تناقض داخلي، أي إنهاء ذلك التاريخ الأسود والمشؤوم الذي «اضطر» فيه بعض الأطراف إلى اللجوء للعون الإسرائيلي؛

(71) يتعلق الأمر هنا بتقدير موقف سياسي خاص عن نتائج حرب عاصفة الخليج حيث حصل توافق سعودي - أميركي - سوري - إيراني - مصري، كان من نتائجه تفويض أميركي عربي لسورية بضبط الوضع في لبنان، وتفاهم سوري - إيراني بإجراء تغييرات في قيادة وسلوك حزب الله.

(72) المقصود هنا حصر التمثيل الشيعي الرسمي وليس مستوى السيطرة والسلطة وهما كانا أصلًا بيد حزب الله أولًا وحركة أمل بشكل أقل... فالتمثيل الرسمي أمام الدولة اللبنانية وأمام بقية الطوائف كما أمام الفاعليات السياسية الاجتماعية والمجتمع المدني كان بيد المجلس حتى عام 1992.

والثاني عدم طرح موضوع الانسحاب السوري قبل إنجاز التحرير من الاحتلال الإسرائيلـي.. وتـلا ذلك التفاف شـعبي مسيحـي - إسلامي حـول المقاومة لم يسبق له مثيل، رافقه إعجاب شعبي وسياسي بأداء حزب الله في تلك المرحلة.

ثالث عشر: مرحلة 1992 - 2000
أو الشراكة الإيرانية - السورية - العربية

حكـم المرحلة بيـن عامي 1992 (بدء مشـاركة حزب الله فـي الانتخابات البرلمانيـة) و2000 (الانسحـاب الإسرائيلـي مـن جنوب لبنـان) شـراكة إيرانية سوريـة - سعوديـة محميـة بغطاء عربـي - دولـي. ولا يمكـن فهـم التحول في سياسة حزب الله اللبنانية (من التبشير بالثورة الإسلامية إلى الانخراط في النظام اللبناني) إلا من خلال فهم الاستراتيجية الإيرانية الجديدة ذلك أن سقوط الاتحاد السوفياتي وتفكك حلف وارسو وانهيار النظام الشـيوعي فـي أفغانستان واندلاع الصراعات بين فصائل الجهاد الأفغانـي وتصاعد التوتر الهندي - الباكستاني مع صعود التطـرف الهندوسي والإسلامي إلى السلطة فـي البلدين، وتوقف الحرب العراقيـة - الإيرانية وقيـام الحملة العسكريـة الدولية على العـراق وما تلاها من عقوبـات وحصـار، كل ذلك حرر إيـران من ضغـط وأخطار وتحديـات وسمح لهـا بإنتهاج سياسة هجومية جديدة بعد تعديل في نظـام الحكم أطاح بالخمينيين اليساريين والثوريين لمصلحة البراغماتيين... وفي لبنان شـهدت المرحلة انكفاء الطرف المسيحي عن المشاركة السياسية وتشكيله حالة إحباط وتراجع وعدم ثقة بالوضع الذي صار يسمى بالوصاية السورية نسبة للاتفاق الأميركي - السعودي - السـوري على تسليم سورية شـؤون لبنـان مكافأة لهـا على الموقف مـن العراق وتشـجيعًا لها على الانخراط في الاعتـدال العربي الحليـف لأميركا. واستفادت إيران من تلك الحقبة لتعزيز وضعها في لبنان فتمت إزاحة الشيخ صبحي الطفيلي من قيادة حزب الله (1991) وبعدها دخل الحزب إلى البرلمان اللبناني متحالفًا مـع حركة أمـل 1992 - 1996 - 2000، وصار قوة سياسيـة رئيسة في البلاد، تمثلت قوته والشراكة الإيرانية - السورية المحمية بغطاء عربي - دولي في تفاهم نيسان/ أبريل الذي أبرم في إثر العدوان الإسرائيلي الواسع على لبنان في نيسان/

أبريل 1996 الـذي أدّى فيه الرئيس الحريري (وفرنسـا والسعودية بالتالي) دورًا أساسيًـا كان خيـر غطاء للـدور السـوري - الإيراني فـي الوقت نفسـه، ما سمح بانتزاع موقف عربي - دولي لمصلحة المقاومة.

شـهر العسل الإيرانـي - العربي - الغربي هـذا استمر طـوال عهد الرئيس الأميركـي بيل كلينتـون، وتعززت فيه وتطـوّرت قدرات حزب اللـه القتالية كما السياسيـة والجماهيريـة في لبنـان. واتبعت إيـران سياسة البناء البطـيء والقوي داخـل لبنـان... مـن الحـوزات والمستشـفيات والمستوصفات إلـى المدارس والجامعـات إلـى النـوادي والحسينيـات والمساجد. ومـن التدريـب والتسليح إلـى العمليـات العسكريـة الجهاديـة في الجنـوب، إلـى العمليـات الأمنية ضد استخبارات العدو، وقد أثمر هذا العمل تحول حزب الله إلى أكبر وأقوى تنظيم سياسي - عسكري - اجتماعي في لبنان لا بل والوطن العربي.

رابع عشر: مرحلة 2000 - 2008

غيـر أن الأمـور تغيرت بـدءًا من خريـف عـام 2000 حيـث إن المعارضة المسيحية اللبنانية وعلى رأسها بطريرك الموارنة قررت أن الانسحاب الإسرائيلي ينزع حجة القبول بالوجود السوري في لبنان، ويطرح بالتالي قضية السيادة الوطنية والقرار الحر. ورأت المعارضة المسيحية فـي انتخاب الرئيس بوش الابن، وفي وجود الرئيس الفرنسي جاك شـيراك في الحكم فرصـة تاريخية للمطالبة بخروج القـوات السورية مـن لبنـان... وجـاءت أحـداث أيلول/ سبتمبـر 2001 لتطيح بالتحالف العربـي - الغربي الذي كان مظلة للمقاومة فـي لبنان وفلسطين، الأمر الذي يفسر اختـلاف المواقف العربية والغربية من انتفاضـة الأقصى بين أيلول/ سبتمبـر 2000 (تاريخ اندلاعهـا) وأيلول/ سبتمبر 2001 (هجـوم القاعدة على أميركا)...تـلا ذلـك طبعًـا اصطفـاف عربـي جديـد قادتـه السعودية ضـد النظام العراقي، الأمر الذي كان مريحًا لإيران وحزب الله، فاستمر شهر العسل اللبناني الداخلي مـا استمر الغزل الإيراني - الأميركي - السعودي إذ لم تتخل إيران عن سياسـة المهادنة مع أميركا والغرب، بل هي تحالفـت معها في أفغانستان لإسقاط

حكومة طالبان، ونال شيعة أفغانستان وتحالف الشمال المدعوم من إيران حصة لا بأس بها في النظام الجديد في كابول... ثم تحالفت إيران مع أميركا أو سهّلت لها عملية غزو العراق وإسقاط صدام حسين.. خلال ذلك بدأ الافتراق السعودي - السوري يتفاقم ومعه الافتراق الفرنسي - السوري، الأمر الذي سهل عملية انضمام الرئيس الحريري إلى المحور السعودي - الفرنسي، واقترابه من المعارضة المسيحية... وحصل اغتيال الحريري في 14 شباط/ فبراير 2005، لتبدأ مرحلة جديدة عنوانها الصراع العربي - السوري: مصر والسعودية ومعها فرنسا شيراك والإدارة الأميركية دعمت ثورة الأرز أو 14 آذار/ مارس، في حين وقف حزب الله مع سورية (8 آذار/ مارس).. وجاءت الانتخابات الرئاسية في إيران (حزيران/ يونيو 2005) بالسيد أحمدي نجاد، ليبدأ مرحلة جديدة قطعت مع السياق الإصلاحي للرئيس خاتمي، ومع مرحلة المهادنة مع الغرب وأميركا (التي افتتحها في الحقيقة الرئيس رفسنجاني منذ عام 1992).. ودخلت السياسة الإيرانية في لبنان منعطفًا جديدًا مع أحمدي نجاد آيته حرب تموز/ يوليو 2006 التي شكلت مواجهة واختبارًا بين أميركا وإيران في لبنان ومن خلاله.

خامس عشر: حزب الله والمشاركة السياسية

في وثيقة داخلية صدرت في أيار/ مايو 2007 يحدد حزب الله فهمه للسياسة كما يلي: «إن بناء مفهوم للسياسة يقوم على ربط الداخل بالخارج وأخذ ذلك في الاعتبار في رسم المواقف والبرامج السياسية هو مسألة علمية قبل أن تكون سياسية. وهذا ما لحظه حزب الله بصورة أساسية في مقاربته للسياسة في لبنان. فالخارج هو الذي يستهلك طاقة الصراع ودينامياته وتوتراته، بينما تشكل العلاقات في الداخل دومًا على أساس التكامل. ولا يحضر الصراع داخليًا إلا حين ارتباطه بالخارج ولا يمارس عندها إلا وفق الحد الأدنى الذي تفرضه الضرورات الطبيعية للسياسة»[73].

لم تكن الصورة واضحة عند الحزب في الدخول إلى المجلس النيابي أو

(73) انظر قاسم قصير، «لهذه الأسباب يعمل حزب الله لتغيير المعادلة اللبنانية،» **المستقبل**، 15/5/2007.

عدمه، ما استلزم نقاشًا داخليًا موسعًا في شأن هذا الأمر «فاختارت الشورى آلية لحسم الأمر بتكليف لجنة من 12 عضوًا من أبـرز الفاعليات الحزبية بمن فيهم أعضاء الشـورى لصياغـة الموقف النهائـي المقترح». وعقـدت جلسات مكثفة لهذا الشـأن، وأبدى مسؤولو الوحـدات المركزية آراءهم مـن خلال مجالسهم، فجمعت اللجنة المكلفة الآراء». «وفضّلت اللجنـة استكمال النقاش ... لوضع المعطيـات الكاملـة بين يـدي الولـي الفقيه، بغيـة تحديد الموقف الشـرعي من التعاطـي مـع النظام وبالأخـص فـي مسألـة الانتخابـات النيابيـة»... «ثم جرى استفتاء سماحة الولي الفقيه الإمام الخامنئي حول المشـروعية بعد تقديم اقتراح اللجنـة فأجـاز وأيّد، عندها حسمت المشـاركة فـي الانتخابـات النيابية، ودخل المشروع في برنامج وآلية عمل الحزب»[74].

في عـام 1993 سـأل المرحـوم الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن قادة حزب الله: هـل تريدون فعلًا لبنـان؟ وإذا كان نعم فهل حقًـا تريدون جمهورية ديمقراطية برلمانية لبنانية؟

اليـوم فـإن السؤال الـذي نطرحه هو هـل يريد حـزب الله فعلًا المشـاركة السياسيـة أم انـه يعمـل علـى بنـاء دولتـه الخاصـة البديلـة[75]، أي دولـة داخل الدولة[76]؛ أم أنه يعمل لشيء آخر تمامًا؟؟

أنـا أرى أن حـزب اللـه لا يحتاج إلـى اعلان برنامـج لحكومـة إسلامية أو لتطبيق الشريعة كما تصوّر البعض مقارنين بينه وبين غيره من الأحزاب الإسلامية العربية التي حملت هكذا مشروع. فحزب الله حزب شيعي أولًا وأخيرًا، وحزب موجـود في لبنان بلد الطوائـف والتوازنات الطائفية الحساسـة، وحزب الله صار منـذ عـام 2005 الممثـل السياسـي والأيديولوجـي والعسكـري والاجتماعـي الشرعي والوحيد للطائفة الشيعية اللبنانية (الطائفة الأكبر عدديًا). وفي ذلك يقول نواف الموسوي: «يجب أن يعمل حزب الله بحيث يشعر شيعة لبنان إنهم بحاجة

(74) قاسم، **حزب الله**، ص 268-269 وص 272-273

(75) بحسب كتاب شرارة، **دولة حزب الله**.

(76) بحسب اتهامات قادة 14 آذار.

إليه، ونحن يجب أن نستخـدم كامل قدراتنا وإمكاناتنا لنصبح أقوى وأكثر تجذرًا في طائفتنا، وحين تلتحم مصالح الشيعة بنا فإن ضعفنـا سينعكس عليهم، لذلك سيدعموننا، يجب أن يستقر حزب الله في إطار الطائفة الشيعية، لأن وجوده في خارجها سيسهل ضربه»[77].

لـم يكن الحـزب يحتاج إلـى تقديم نمـوذج إسلامـي بديل كمـا هي حال حمـاس في غزة، ولا نموذج معارضة ديمقراطيـة حيوية كما هي حال الأحزاب الإسلامية فـي تركيا ومصـر وتونس والمغـرب ... إلخ. وما عـاد الحزب يمثل مقاومـة وطنيـة ضـد الاحتـلال بعـد عـام 2000، وبالتحديـد أكثر بعـد حرب تموز/ يوليـو 2006 والقـرار 1701. كما أنه لـم يعد يمثل معارضة شعبية من خـارج الحكم بعد عـام 2005، وبالتحديد أكثر بعد حركـة 7 أيار/ مايو 2008 المسلحة والاستيلاء على بيروت، واتفاق الدوحة الذي تلاها. بل صار الحزب فعليًا يُمثل الطائفة الشيعية اللبنانية وهي في قمة صعودها وحيويتها وبحثها عن الحفاظ على مكتسباتها عبر تطوير قوتها.

أمكـن تحقيـق التماهي بين الحـزب وجمهـور الطائفة في ظـروف جديدة تمامًا لم يسبق أن توافرت في ما سبق:

- وجود مركز شيعي قـوي في إيران الشيعية يحمـل استراتيجية هجومية لتأكيد مصالحه ولفرض وجوده (وإيران دولة كبيرة وغنية وربما نووية).

- غياب قيادات إصلاحية تاريخية (محسـن الحكيم والخوئي في العراق، موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين في لبنان، خاتمي ومنتظري وكروبي وموسوي في إيران).

- تغييب النجف منذ وفـاة السيد الحكيم في عـام 1970، ثم تحديدًا بعد حملـة القتل في عامـي 1979 - 1980 التي انتهت باغتيـال محمد باقر الصدر

(77) مقابلة أجراها الباحث مسعود أسد اللهي مع الموسوي في أيلول/ سبتمبر 1997، انظر كتابه: **الإسلاميون في مجتمع تعددي**، ترجمة دلال عباس (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004)، ص 387.

وتشـريد الآلاف من العلماء، ونشـوء موقع قم الديني باعتباره بديلًا من النجف منذ عام 1980، ثم باعتباره مركزًا وحيدًا للشرعية الدينية الشيعية.

- خـروج منظمـة التحريـر الفلسطينيـة حامية السُنّـة في لبنان بعـد سلسلة حروب بين عامي 1982 و1988 [78].

- الصعـود المالـي والعسكري لإيـران والحـزب ووصول أحمـدي نجاد ومعه الحرس الثوري والتيار المهدوي إلى السلطة في إيران.

- انهيار النظام الإقليمي العربي منذ حرب الكويت (1990 - 1991).

- انهيار التوازنات الاستراتيجية الدولية منذ سقوط الاتحاد السوفياتي في عام 1991، ثم بعد ذلـك 11 أيلول/ سبتمبر 2001 فالحـرب الأميركية على الإسلام وعلى إيران.

- صعود الشيعة والأكراد في العراق بعد سقوط نظام صدام في عام 2003.

- انهيار الوضع المسيحي في لبنان بعد 25 سنة من الحرب الأهلية.

- انهيار الوضع السُنّي اللبناني باغتيال الرئيس الحريري (14 شباط/ فبراير 2005).

- أزمة النظام المصري مـن جهة، وأزمة الوضع السعودي والباكستاني من جهة أخرى، مـع سقوط النظامين العراقي والأفغاني، وصعود القاعدة، كل ذلك طرح **أزمة الشرعية السُنّية (قبل الربيع العربي)** .

- خروج الجيش السوري من لبنان وانهيار المعادلة اللبنانية الداخلية[79].

---

(78) هي وظيفـة جانبية ضمنيـة بالنسبة إلى منظمة التحريـر، لكنها كانت وظيفـة رئيسة وحاسمة بالنسبة إلى سُنّة لبنان في تلك الأيام.

(79) «مصـادر قياديـة في حزب اللـه تؤكد أن قيـادة الحزب اتخـذت خلال عـدوان تموز/ يوليو 2006، وفـي ضوء المعطيات التي توافـرت لديها آنذاك، قرارًا حاسمًا بتغييـر المعادلة السياسية الداخلية واعتماد كل الوسائـل والأساليب الدستورية والشـعبية لتحقيق هذا الهدف مهما بلغـت التضحيات، وأنه لا يمكن إبقـاء المعادلة التي كانت قائمـة بعد الخروج السوري مـن لبنان» انظر: قاسـم قصير، موقع ناو لبيانون، 15/ 5/ 2007.

من هنا نقـول إن استراتيجية حزب الله الفعلية ليسـت إقامة دولة إسلامية، فهذه الدولة موجودة في إيران ؛ ولا المشاركة السياسية الديمقراطية في الحكم، إذ إن المشاركة الفعلية تعني المسؤولية الكاملة عن الكل؛ فيما المشاركة بعرف الشـيعية السياسية هي التقاسم (partage) لا الـ (participation). وهذا جعلنا نسمي سياسة حزب الله بالشـيعية السياسية التي تعمل علـى استراتيجية للهيمنة تسمح لهـا بأن تكون اللاعب الأوحد فـي البلاد... وقد مر الحـزب على صعيد تطبيق استراتيجية الهيمنة بمرحلتين:

- مرحلة التمهيد والدعوة للجمهورية الإسلامية في لبنان بين عامي 1980 و1992، عنوانهـا: الرسالـة المفتوحة - الموقـف السلبي من الميثـاق والكيان اللبناني ومن الدستور ومن الجمهورية الديمقراطية البرلمانية - الموقف السلبي من الحوار الإسلامي - المسيحي - الموقف السلبي من كل أشـكال المشاركة في الحكم - الصراع المسلح مع حركة أمل - التأسيس الكامل لمجتمع ودولة خارج المجتمع والدولة.

- مرحلة الدخول التدريجي في الحكم عبر استراتيجية المشاركة السياسية 1992 - 2005 التـي هـي في الواقـع استراتيجية تحقيـق الهيمنـة الطائفية (أو **الشـيعية السياسـية**) المرتكزة على العوامل كلهـا المذكورة أعـلاه، والمستفيدة خصوصًا من عاملي العدد والقوة المسلحة.

إلا أن هذه الشيعية السياسية الجديدة تحمل سمات خاصة تجعلها تختلف عن المارونية السياسية القديمة، وذلك لأسباب عدة:

- المارونية السياسية (باعتبارها مشروع هيمنة لطائفة محددة) ورثت دولة حديثـة كانت تحضنها فرنسـا (السيطرة الفرنسية 1920 - 1946) وتشـكل لها إدارة شـبه كفوءة. في حين أن الشيعية السياسية ترث دولة فاشلة شبحية، وإدارة فاسدة رثة ومنهارة بعد 30 عامًا من الحروب الأهلية.

- المارونيـة السياسيـة جـاءت فـي ظـرف إقليمـي ودولـي (1945 -

1970) ساعد في بحبوحة اقتصادية ونمو اجتماعي وانتشار للتعليم الثانوي والجامعي، أفرز طبقة وسطى متعلمة وديناميكية، ومن الطوائف كلها. في حين أن الشيعية السياسية تأتي في ظرف انحسار النمو الاقتصادي والاجتماعي، وانهيار الطبقة الوسطى المدينية، وترييف المدينة، وانهيار في مستوى التعليم، وأزمة خدماتية خانقة، وصعود الهويات الضيقة (العشائرية والمذهبية) في كل مكان.

- أعطى النظام العربي الرسمي آنذاك شرعية لدور لبنان الكومبرادوري في محيطه العربي ما سمح للمارونية السياسية من تحقيق اختراقات اقتصادية وتجارية في أكثر من دولة عربية أتاح لها الاستفادة من هجرة الشباب اللبناني إلى دول الخليج وأفريقيا كما إلى أوروبا والأميركتين... فائض التحويلات الخارجية هذا شارف على النضوب مع تفاقم أزمة الوجود الشيعي في بلدان الخليج والعالم بسبب الموقف من غيران وحزب الله.

- في زمن المارونية السياسية كانت الثقافة الحداثوية هي القاسم المشترك بين نخب متعلمة من مختلف الطوائف، أما اليوم فإن ثقافة القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب هي الغالبة، فضلًا عن ثقافة الحرب والاحتراب والفتنة والتكفير والتصلب والحدية في التعامل مع الآخر المختلف ومع التعددية.

- سمحت الديمقراطية الليبرالية (بفضل تشريع وقوننة التعدد الطائفي) بتحول لبنان إلى منطقة حريات إعلامية وسياسية لم توجد في غيره، الأمر الذي لا يستقيم مع سيطرة حزب الله. فالشيعية السياسية (نسخة حزب الله) لا تنفصل عن فكر المهدوية الإيرانية وعن صعود التطرف الأصولي في الجانبين السُنّي والشيعي، ولذلك فإنها محكومة بالأصولية وقمع الحريات.

خلاصة

عرف حزب الله منذ البداية أنه لا يستطيع في بلد مثل لبنان متعدد الطوائف ومحاط برعاية عربية ودولية الإمساك بزمام السلطة والحكم بشكل مباشر[80].

علاقات الحزب الدولية والعربية متوترة مع الدول كلها ذات الدور أو الحضور في لبنان (باستثناء سورية وإيران). كما لا طاقة له على الاحتلال المباشر لمواقع السلطة وإدارة الكيان اللبناني مباشرةً، ليس لضعف أو خلل في جهازه الإداري وإنما لأنه لا يريد حمل مسؤولية هكذا إدارة مباشرة في حين أنه يجني كل ثمارها بشكل غير مباشر. لذا استعاض عن ذلك باستراتيجية اللاعب المهيمن الذي يستطيع أن يفرض أجندته ويحقق كامل مصالحه من دون الحاجة إلى التورط المباشر في تحديات إقليمية ودولية وداخلية.

من سياسات الحزب أيضًا الإبقاء على التشكيلة الدينية والطائفية الموزعة على المناصب الحكومية والسيادية، لكن دون أن تملك هذه القيادات أي سلطة حقيقية تمارسها قبل العودة إلى موافقة الحزب أكان من خلال إمساكه الفعلي بمواقع السلطة الفعلية (التعطيل في الحكومة والبرلمان والتهديد بالشارع في كل حين، فضلًا عن السلاح الممنوع الكلام عنه وفي شأنه)، أو في المواقع الادارية الرئيسة أو من خلال قوته الفعلية: الغلبة الشيعية العددية والتوزع والانتشار الجغرافي الاستراتيجي والتماسك الايديولوجي - العسكري - الأمني والصلابة الدينية العقائدية والقدرات المالية واللوجستية الهائلة ... إلخ.

لكل هذه الأسباب لم يطوّر الحزب (ولا يستطيع) مشاركته السياسية في

(80) بعد انسحاب القوات السورية من لبنان في نيسان/ أبريل 2005 شعر حزب الله بأنه مضطر إلى المشاركة في الحكومة لتأمين توازن بين القوى اللبنانية المختلفة وحماية موقع لبنان الدقيق في المعادلة الإقليمية. تؤكد الورقة التي كتبها رئيس المركز الاستشاري في الحزب النائب الحالي علي فياض «أن الحزب مصر على التمسك بالنظام السياسي اللبناني الذي تستند ديمقراطيته إلى قاعدة التوافق، وأنه يؤيد دولة قوية ومركزية» (فياض علي، «حزب الله والدولة: المواءمة بين الاستراتيجيا الوطنية والدور الإقليمي،» انظر: www.dirasat.net/ar/actdetails.php?cermony=14

الحكم إلى مشـروع لبننة حقيقي من جهـة، كما لـم يطـور (ولا يستطيع) وضعه التنظيمي الداخلي بشـكل ديمقراطي من جهة أخـرى، فهو ليس حزبًا ديمقراطيًا معارضًا من داخل السلطة، حيث إنـه لا يفعل سوى تعطيل هذه السلطة والتنعم بامتيازات الحكم في آن معًا؛ وهو ليس حزبًـا ثوريًا معارضًا من خارج السلطة، إذ هـو لا يشـارك فـي السلطـة فحسب بـل هو الحـزب الأقـوى والأقـدر على فرض شـروطه من داخلها ومن خارجها في آن معًا؛ وهـو ليس مقاومة بالمعنى المعروف للمقاومة الوطنية التحريرية، إذ هو صار أشبه بالجيش النظامي الكامل العدة والتسليح والخاضع لقيادة عمليات مركزية.

إنه اللاعب الاستراتيجي الأقوى والأقدر في لبنـان والوطن العربي، وهذا يتيح لـه أن يكون اللاعب الأقـدر على ممارسـة الهيمنة الكاملة علـى لبنان من خلال تقاسم معين للسلطة يفرض فيهـا منطقه بالقوة المسلحة (وهذا غير معنى المشاركة العادلة)[81].

المراجع

كتب

الإمام والإمامة عند الشيعة. تحقيق يوسف أيبش. بيروت: دار الحمراء، 2003.

توفيق، فادي. **بلاد الله الضيقة: الضاحية أهلًا وحزبًا**. بيروت: دار الجديد، 2005.

بويار، نيكولا دوت. **اليسـار المتحول للإسـلام: قراءة في حالـة الكتيبة الطلابية لحركـة فتـح**. مصـر: منشـورات مكتبـة الإسكندريـة، وحـدة الدراسـات المستقبلية، 2010.

---

(81) انتهـت الدراسة قبل حصول التطـور الخطير المتمثل مؤخرًا في مشـاركة حزب الله الحربية القتالية الكبيرة في الدفاع عن نظام الرئيس السوري بشـار الأسد واستخدامه التعبئة المذهبية القصوى في هذا السبيل... ما ينذر بمرحلة مضطربة قد تطيح بكل ما بناه الحزب (وإيران) في لبنان والمنطقة العربية.

الجسر، باسم. **الصراعات اللبنانية والوفاق (1920 - 1975)**. بيروت: دار النهار، 1981.

الحركات الإسلامية في لبنان. بيروت: [الشراع، 1984].

زين، زين نور الدين. **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان**. بيروت: دار النهار، 1977.

الزين، علي. **للبحث عن تاريخنا**. بيروت: [د. ن، 1973].

رفسنجاني، هاشمي. **حياتي**. بيروت: دار الساقي، 2005.

السيف، توفيق. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

الضيقة، حسن. **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية: قراءات في أزمة المنهج والنظرية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981.

شرارة، وضاح. **دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا**. بيروت: دار النهار، 1996.

شفيق، منير. **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: [طبعة دار الإيمان]، 1980.

ـــــــ . **شهداء ومسيرة**. [بيروت]: [د. ن]، 1983.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992.

ـــــــ . **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط. 7. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000.

ـــــــ . ـــــــ . ط. 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1990.

ـــــــ . **الوصايا**. بيروت: دار النهار، 2002.

الصليبي، كمال. **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع**. ترجمة عفيف الرزاز. ط. 4. بيروت: دار نوفل، 2007.

عامل، مهدي. **نقد الفكر اليومي**. بيروت: دار الفارابي، 1988.

فحص، هاني. **الشيعة والدولة في لبنان: ملامح في الرؤية والذاكرة**. بيروت: دار الأندلس، 1996.

قاسم، نعيم. **حزب الله: المنهج - التجربة - المستقبل**. بيروت: دار الهادي، 2009.

القش، سهيل. **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الحداثة، 1980.

الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه**. بيروت: دار الجديد، 1998.

كديور، محسن. **نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في الإمامة وولاية الفقيه**. بيروت: دار الجديد، 2000.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**. بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1986.

ـــــــ. **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن**. بيروت: دار النهار، 2006.

اللهي، مسعود أسد. **الإسلاميون في مجتمع تعددي**. ترجمة دلال عباس. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004.

المولى، سعود. **العدل في العيش المشترك**. بيروت: جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، 2003.

ـــــــ. **ممارسة الوحدة في التنوع**. بيروت: جامعة القديس يوسف، كلية العلوم الدينية، 2010.

نويهض، وليد. **السلطة والحزب: مقالان في الرد على الماركسية**. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1988.

اليزدي، محمد تقي المصباح. **أسئلة وردود**. ترجمة ماجد الخاقاني. بيروت: دار التعارف، 2004.

مؤتمرات

الرفاعي، عبد الجبار. «مفهوم الدولة في مدرسة النجف: سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السستاني.» ورقة بحثية قدمت إلى: **ندوة أولويات الإصلاح في العالم الإسلامي: الدولة والمواطنة**، إسطنبول، 1 - 2 كانون الأول/ ديسمبر 2010، مركز الكواكبي للتحوّلات الديمقراطية، والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون.

المولى، سعود. «رفاق النجف الثوريون.» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر مكانة النجف الفكرية والعلمية والدينية**، معهد العالم العربي، باريس - فرنسا، 21 - 22 آذار/ مارس 2013.

الفصل الخامس عشر

تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم في العراق

رشيد الخيُّون

مقدمة

لعل تجربة العراق مع الإسلام السياسي مختلفة عنها في البلدان الأخرى، وذلك لطبيعة المجتمع العراقي، فهو متعدد قوميًا ومذهبيًا ودينيًا بطبيعة الحال. هناك ديانات عدة من غير الإسلام: الصابئة المندائية والأيزيدية والمسيحية، وهناك وجود للبهائية والكاكائية التي أراها تتأرجح بين الدين والمذهب، فضلًا عن وجود اليهودية تاريخيًا، ولليهود أموال مجمدة وعقارات، وأنفار ربما لا يزيد عددهم على عدد أصابع اليد الواحدة.

ذكرت ذلك بغض النظر عن عدد معتنقي هذه الديانة أو تلك، أما الإسلام فهو دين الأغلبية الساحقة، وهو على مذاهب عدة: بالنسبة إلى أهل السنَّة والجماعة: الحنفية والشافعية وقليل من الحنبلية والأقل من المالكية، والأخير كأفراد وحضور حديث، أسرةً أو أسرتين. تتفرع من هذه المذاهب طرائق صوفية متعددة أيضًا: القادرية والنقشبندية والرفاعية، والعراق أصل تلك الطرائق. وبالنسبة إلى الشيعة، المذهب السائد هو المذهب الإمامي، وهناك

قليل من العلوييـن، من الناحية التاريخية، أما في الوقت الحاضر فربما يوجدون على مستوى الأفراد لا أكثر، ويعيشون مع الآخرين بشكل باطني.

أما على المستـوى القومي فالعـراق متعدد أيضًـا ففيه: العـرب (من السنَّة والشـيعة) وهم الأكثرية، والكُرد والكُرد الفيليون والتركمان والسريان والكلدان والفـرس، ومن يعتبـر الآن نفسـه قوميـة مثل الشَّـبك. ومـن الناحية العشـائرية العشـائر كثيرة وكثيرة جدًا، وهبوطهـا إلى العراق بـدأ مع دخـول الإسلام، ثم النـزوح في العهد العثماني. وقـد يكون العراق متميزًا بوجود عشـائر تجمع بين المذهب السُنّي والمذهب الشيعي.

هـذه باختصـار شـديد تعدديـة المجتمـع العراقـي. لا توجـد قطيعـة تامة بين هـذه المكونات، فهنـاك حالات تزاوج مختلـط بين المذاهـب والقوميات، خصوصًـا على مسـتوى المدن والعشـائر أيضًـا، فيؤخذ الأصل العشـائري قبل المذهب في أحيانَ عديدة، فشقيقة شخصية بارزة في الحزب الإسلامي العراقي متزوجة بأحد شيوخ مناطق الديوانية الشيعية مثلًا. إلى جانب مخالطة في المهن ومحلات السكن داخل الأرياف والمدن، وبغـداد والموصل والبصرة وكركوك وديالى في المقدمة.

هذه باختصار شديد طبيعة المجتمع العراقي، وهي طبيعة أخذت تتغير بعد الهجـرة التي اندفـع إليها العراقيون بسبـب الحروب والحصـار، وما حدث بعد الغزو الأميركي، وحرب الميليشـيات الطائفية. وأقول الميليشيات لأنه لم تذكر مواجهـة بين مدن ومحلات وقرى وعشـائر، أي لم ينقـاد المجتمع العراقي إلى حرب أهلية، إنما المعارك والتصفيات كانـت تحدث بين الجماعات المسلحة، ويقع ضررها على بقية الأهلين، أكان في القتل أو التهجير الطائفي.

أولًا: طبيعة الإسلام السياسي

مـا يتعلق بالمؤثِّر في الإسلاميـن هو التعدد القومـي والمذهبي، فلهما أثر في انفلاق الإسـلام السياسي إلى شـيعي وآخر سنّي، كـردي وتركماني، وحتى كردي فيلي، بمعنى أن الإسلام السياسي العراقي يتبع المؤثِّر القومي والمذهبي.

نعـم، جرى ضم عناصر شـيعية، من الباحثيـن عن عمل إسلامـي، إلى الإخوان المسلمين وحزب التحريـر، في الخمسينيات من القرن الماضي، إذ لعدم وجود تنظيم سياسي حزبي شيعي واضح المعالم لجأ الشيعة الذين يؤيدون إقامة دولة إسلاميـة أو نظام إسلامي إلى التنظيمـات السياسية الإسلاميـة السنّية، وانتظموا فيهـا، ومنهم من وصل إلى مركز قيادي في تنظيم حـزب التحرير الفرع العراقي مثلًا.

يتحدّث السيد طالـب الرفاعي، وهو عالـم دين شـيعي وأحد أبرز مؤسسي حزب الدعـوة في عام 1959، كيف كان يبحث عـن تنظيم حزبي إسلامي يلبي طموحـه السياسـي في شـبابه، وهـو يربـو الآن على الثمانيـن، قـال: «استمرت علاقاتـي بالأحزاب الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين، ومباشـرة مع مؤسسهم والمتقدم بينهم آنذاك الشيخ محمد حامد الصواف[1]، وكان يشرف على جمعية فلسطين، وكنت أزوره في مكتبه ونتحدث، ولاحظت أنه كان يُسَرُّ بزيارتي كوني معممًا شيعيًا. كذلك كانت لي صلات بـحزب التحرير، في بداية الخمسينيات، من دون الانضمام إلى تنظيمهم، اتصلت بعبد القديم زلوم[2]، وهو أول مبعوث شـخصي لمؤسس الحزب المذكور الشـيخ تقـي الدين النبهانـي[3] إلى العراق، وهو مدرس فلسطيني يحمل الجواز الأردني، وصل العراق بصفته أردنيًا، وأخذ يدعو داخل العراق إلى حزب التحرير»[4].

ظلت علاقة السيد الرفاعـي علاقة صداقة وتعاون متبـادل؛ من غير انتماء تنظيمـي، لكـن هناك عـدد من الشـباب الشـيعة وجد نفسـه مندفعًا إلـى داخل «حـزب التحرير» مثـل: محمد عبد الهـادي السُّبيتي(شـخصية قيادية في حزب

(1) ينسـب إليه إدخال تنظيم «الإخـوان المسلمين» إلى العراق عندما كان يـدرس بالقاهرة الفقه، وهناك كان يحضر دروس أو محاضرات حسن البنا فأُعجب به، هاجر من العراق نحو عام 1959 وعاش في المملكة العربية السعودية، وتوفي في عام 1992.

(2) عبد القديم يوسـف زَلوم فلسطيني، صار نائبًا لرئيس «حزب التحرير»، ثـم تولى رئاسته بعد وفاة مؤسسه النبهاني، توفي في عام 2003.

(3) فلسطيني، مؤسس «حزب التحرير»، توفي في عام 1977.

(4) رشيد الخيُّون، **أمالي طالب الرفاعي** (بيروت: دار مدارك، 2012)، ص 98-99.

الدعوة الشـيعي في ما بعد)، وكان قبلها منتسبًا إلى «الإخوان المسلمين»، وهو نجل عبـد الله السبيتي، وجده لأمه عبد الحسين شـرف الدين، من أسرة علمية وأعيان شـيعة جبـل عامل فـي لبنان، وبعـد حين أصبـح السبيتي مسـؤولًا عن فرع التحريـر في العراق، ثم خرج منه وصار بعد حيـن رئيسًا لـ «حزب الدعوة الإسلامية».

كان لقـاء السبيتـي بمبعوث «حـزب التحرير» عـن طريق الإخوانـي سابقًا والمنتمـي إلى حزب التحرير لاحقًا فاضل السويدي، وكان الأخير يحمل كتاب مؤسس الحزب تقي الدين النَبهاني **نِظام الحُكم في الإسـلام**، وكان هذا الكتاب يُدرّس على شـكل حلقات للجماعة الذيـن اتصلوا بالحزب، وهـو كتاب لفقيه وسياسـي سنّي، وحينها كـان السبيتي في السنـة الثانية في كليـة الهندسة. انتمى أيضًا، من الشـيعة، إلى «حزب التحرير» الطبيب جابر العطا (ت 2011)، وكان فـي البداية قوميًا مستقلًا، يوم كان يعيش في النجـف، ولما ذهب إلى بغداد تأثر بفكـر «الإخـوان المسلمين»، فانطلـق معهم فـي دعوتهم وانتظم في كشـافتهم. وبحكم علاقة عطـا بالسبيتي، ولأن الاثنين كانا معًا مـن «الإخوان»، اتصل عطا بزلوم بعد التعارف[5].

هناك أسماء شـيعية عديـدة انتظمت في «حزب التحريـر»، غير المذكورين أعـلاه، حيث انتظم فيه كلٌّ من: الشـيخ عـارف البصري (أعدم فـي عام 1974 لنشـاطه في حزب الدعوة الإسلامية)، وأخوه عبد علي البصري، والشيخ سُهيل السعد، وعبـد المجيد الصَّيمري، وعبد الغني شُـكر من أهـل الناصرية، وهادي شعتور، وهو من سوق الشيوخ، جنوب الناصرية، ومن لم ندرك أسماءهم.

لإن الإسلام السياسي لم يخرج عن دائـرة المذهبية، حدث ما حدث وترك هؤلاء حزب التحرير وابتعدوا من الإخوان المسلمين، للبحث عن حزب شـيعي يمثلهم، فإذا اتفق المسلمون في الأصول الثلاث: التوحيد والرسالة والمعاد، فإن الشـيعة أضافوا إليها أصلين خاصين بالمذهب: الإمامـة والعدل، وترى الأصلين

---

(5) الخيُّون، ص 99.

سياسيين يتعلقان بالحكم مباشـرة. بمعنى من يعتقـد بالأصول الثلاث فهو مسلم لا يُنتقص من إسلامه، ومن يعتقد بالخمسة أصول فهو شيعي.

يحكي السيد الرفاعي قصة تأثير مسألة الإمامة في خروج الشيعة المنضمين إلى حـزب التحريـر كالآتي: «إثـر صدور كتـاب الخلافة أخـذ السبيتـي يُناقش مؤسس الحزب النَبهاني، وقد قصده إلـى الأردن، وكان من طبيعته صارمًا حادًا في نقاشـه، وكذلك النبهاني كـان عنيدًا لا يتنـازل عن آرائه، وفـي ذلك النقاش التقى العنيـدان. أصر النبهاني على رأيه، ومن جانبـه السبيتي إذا أراد التعبير عن شـيء لا يعجبه أو رفضه يقول مباشـرة: «هـذا كُفر»! ولما لـم يستطع التخفيف مـن غلواء النبهاني في هـذه القضية بالذات ترك حزب التحريـر، كان ذلك على ما أتذكر في عام 1955. عندها عـاد محمد عبد الهادي السبيتي إلى بغداد، بعد مقابلة النبهاني التي أدت إلى تركه حزب التحرير.

ذكر ما حدث لجماعته من الشـيعة المنتظمين فـي الحزب، فاستقال جابر عطا من الحزب، وتبعهما في الاستقالة هادي شـعتور. وحاولتُ من جانبي زرع بذرة الشك عند الشيخ عارف البصري، بمعنى إفساد رأي، كي يخرج هو الآخر من حزب التحرير، وبـدوره سافر البصري إلى البصرة وأخـذ يؤثّر في المنتمين إلى التحرير هناك من الشيعة، وقد لاحظ المعتمد، أو الذي يقود التثقيف بأفكار الحزب بالبصرة، الشيخ عبد العزيز البدري أن هناك انقلابًا لدى الأعضاء الشيعة ضد الحـزب نتيجة ما كتبه مؤسسه تقي الدين النبهانـي. بهذا انتهى فصل وجود الشيعة داخل حزب سنّي هو «حزب التحرير»[6].

ثانيًا: الطائفية وأثرها في الإسلاميين

كان العـراق، منـذ القرون الإسلاميـة الأولـى، مسرحًا للصـراع السياسي، فكـان العراقيـون علوييـن، مقابـل الشـاميين الأمويين، وبعـد التحكيـم بصفين (37هـ)، وإعـلان سب علي بـن أبي طالـب على المنابـر، وتنـازل الحسن بن

(6) الخيُّون، ص 103.

علي (ت نحو 50هـ) عن السلطة لمعاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، بما عُرف بـ«صلح الحسن»[7] لدى الشيعة، وبعام الجماعة لدى أهل السنَّة، وتنقل كتب الحديث السنّية الحديث الآتي: «قال رسول الله (ﷺ) للحسن بن علي إن ابني هذا سيد وإني أرجو أن يُصلح الله به بين فئتين من أمتي. وقال في حديث حمَّاد ولعل الله أن يُصلح به بين فئتين من المسلمين عظيمتين»[8].

تلك بدايات الانشقاق الحاد وإعلان الطائفية، بين مؤيد للأمويين وهم في السلطة ومؤيد للعلويين وهم خارج السلطة، ولا ندخل في التفاصيل فإنها معروفة ومشهورة في كتب التاريخ. لكن قضية الخلافة ظلت مستعرة، والافتراق فيها ظل حادًا، والثورات تعبّأ بها، حتى ظهرت نظرية الانتظار عند الشيعة الإمامية وأسفرت عن ما عُرف بالغيبة الكبرى (عام 329هـ)، أي غيبة الإمام المهدي المنتظر، وفي ذلك الحين انقسمت الإمامية ثلاثة أقسام، أي عشية وفاة الإمام الحسن العسكري، كل طرف ضد الطرف الآخر. فمنهم من اعتبر الإمام غاب وتكفّل بالاتصال به سفراء يوصلون ما يريد إيصاله لأتباعه، وهو نوع من حكومة الظل، في لغة عصرنا، وإدارة سرية للنشاط المذهبي. والسفراء المعترف بهم هم: عثمان بن سعيد العمري، وولده محمد بن عثمان العمري، والحسين بن روح النوبختي، وعلي بن محمد السَّمري.

بينما قالت جماعة إن عمه جعفرًا بن علي الهادي هو الإمام بعد أخيه الحسن العسكري، وهناك جماعة بزعامة أبي شعيب محمد بن نصير النَّميري (ت 271 هـ) وهو القائم بدور الباب لأبي الإمام الغائب والغائب نفسه، لم تعترف بالسفراء الأربعة الذين واصلوا السفارة بين الأتباع والغائب لمدة (69 عامًا) أي بين عامي 260 و329هـ، وأصحاب النميري هم الذين شكلوا الفرقة

---

(7) انظر مثلًا: محمد جواد فضل الله، **صلح الإمام الحسن أسبابه ونتائجه** (قم: دار المثقف المسلم، [د. ت]).

(8) **موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة** (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000)، وسنن **أبي داود**، باب السنَّة، ص 1566، حديث رقم 4662.

أو الطائفة المعروفة بالعلوية. وبهذا اعتُبر اتباع الإمامية النافون السفارة بين الإمام والأتباع كذابين ومتآمرين على الإمامة[9].

تُعتبر قضية الإمامة، واختلاف مفهومها عند السنَّة والشيعة، أساسًا في العمل الإسلامي، وتحدِّد اتجاه العمل، فإشكالها لم يكن جديدًا، لكن على مدى الأزمان تتعقد يومًا بعد يوم، حتى صارت عقيدة في العمل الإسلامي، يستحيل على حزب سنّي اعتبارها وصية إلهية، وبالمقابل يستحيل على حزب شيعي إغفالها أو حذفها، بل إن التحول من التسنن إلى التشيع أو بالعكس يعتمد على الإيمان بالوصية أو عدمه يُضاف إليها معصومية الأئمة الاثني عشر لا أكثر.

هنا لا بد من التذكير بما لخصه القدماء في النزاع في شأن الإمامة، كي تكون الصورة واضحة وجلية، وبما يواجهه الإسلام السياسي من محنة في توحيد العمل أو النشاط، أو تجنب الطائفية. جاء في **رسائل إخوان الصفا** وخِلان الوفا، وهم جماعة فكرية لا مذهبية، على حد دراستي عنها، شاع أمرها في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: قالوا: «اعلم أن الإمامة هي أيضًا من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأُبيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا (القرن الرابع الهجري) لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافًا على خلاف، وتتشعب فيها، ومنها آراء ومذاهب حتى لا يكاد يحصي عددها إلا الله»[10].

نجد قولًا مطابقًا، لصاحب **الملل والنِّحل** أبي الفتح الشَّهرستاني (ت 548هـ)، وهو على حد علمنا شافعيًا أشعريًا، أتى بعد إخوان الصفا بأكثر من

(9) انظر: أبو محمد الحسن النَّوبختي، **فرق الشيعة**، تحقيق محمد آل صادق (النجف: المطبعة الحيدرية، 1936هـ)، ص 98-99، ومحمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ)، **كتاب الغيبة**، تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1429 هـ)، ص 84.

(10) **رسائل إخوان الصفا**، تقديم بطرس البستاني (بيروت: دار صادر، 2006)، ص 493.

مئة عام، ما نصـه: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامـة. إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان»[11].

أتينـا على ذلـك كي تتضـح الصـورة، ويُفهـم أن المسألـة تاريخية يصعب على تنظيم حزبـي تجاوزها، حيث عانى منهـا العراق بالذات كثيـرًا كونه مكان النزاعـات الطائفيـة الأول، والسبـب لأنـه مركـز الخلافـة، ومن قبـل أن يكون مركزهـا كان مكانًا للمعـارك، وملجأ للمعارضين، فظهـرت على أرضه الأغلب من الملل والنِّحل إن لم يكن كلها.

مع ذلـك ظهر مـن حـاول التخفيـف مـن حدتها بحـل وسـط، يُسقط هذا الخـلاف التاريخي العسيـر، لكن لا إسلاميي الشـيعة ولا إسلاميـي السنَّة استوعبـوا ذلـك الحل، وهو اعتبـار الوصية موجـودة، غير أنها وصيـة العلم لا وصية المُلك. جاء في الفكر الزيدي عن مصـادر زيدية: أن الإمام زيد بن علي (قُتـل 122هـ) أجاب عـن سؤال «أكان علـيٌّ إمامًا؟!» قائلًا: «كـان رسول الله (ﷺ)، نبيًـا مُرسلًا لم يكـن لأحد من الخلـق بمنزلة رسول اللـه (ﷺ)، ولا كان لعلـي ما ينكـر الغاليـة، فلما قُبض رسـول الله (ﷺ)، كـان علي من بعـده إمامًا للمسلميـن في حلالهم وحرامهم، وفي السنَّة عن نبـي الله، وتأويل كتاب الله، فما جاء به علي من حلال أو حـرام أو كتاب أو سنَّة، أو أمر أو نهي، فردّه الرادّ عليـه، وزعم أنه ليـس من الله، ولا مـن رسوله، كـان رده عليه كفـرًا، فلم يزل ذلك حتى أظهر السيف (الخلافة)، وأظهر دعوته، واستوجب الطاعة، ثم قبضه الله شهيدًا»[12].

ويـرى ابن أبي الحديد (توفي في عام 656هــ) ذلك، وهو المحسوب

---

(11) أبـي الفتح محمد بن عبـد الكريم الشـهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيـق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت])، ج 1، ص 24.

(12) نشوان بن سعيد الحميري (ت 573 هـ)، **الحور العين: عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف**، حققه وضبطه وعلق حواشـيه ووضع فهارسه كمال مصطفى (بيـروت: دار آزال، 1985)، ص 241 - 242، وأحمـد بن يحيى المرتضى، (ت 840 هـ) **المُنية والأمل في شـرح الملل والنِّحل**، تحقيق محمد جواد مشكور (بيروت: دار الندى 1990)، ص 98.

على معتزلة بغداد وبالتالي على الزَّيدية، ومع أنه من المتعصبين بحبهم لعلي بن أبي طالب، حتى غدا كثيرون يعتبرونه شيعيًا: «وأما الوراثة فالإمامية يحملونها على ميراث المال والخلافة، ونحن نحملها على وراثة العلم»[13].

أما الإمامية بعد اتخاذ فكرة الغياب والانتظار فلما تقدَّم علماء السنَّة في الحول دون الخروج على السلطان، مثلما هو معروف في كتب الحديث، فإن علماء الشيعة بعد إعلان الغيبة الكبرى أحجموا عن العمل السياسي، على أنه من مهام الإمام الغائب، وإن قيام الخلافة أو الإمام غير جائز في فترة الغياب، لكن العهد الصفوي (1501 - 1723 ميلادية) تجاوز هذا الانتظار وأُعلنت سلطة شيعية إمامية، ووجدت للفقيه وظيفة «شيخ الإسلام» تقليدًا للدولة العثمانية، حتى ظهر خلال تلك الفترة ما يهيئ لولاية الفقيه، ضمن شروط محددة تتعلق بأعلميته وتدينه، إلى غير ذلك. فتَحْت هذه الفكرة العينُ على الحزبية التي ظل علماء الدين يحاربونها بفكرة الانتظار، وبذلك تحولت الطائفية من فقه وعلوم إلى عمل سياسي حزبي مباشر، وهذا الأمر استغرق فترات طويلة ومتقطعة. ويمكن الإشارة إلى التقليد الديني الشيعي في الحجوم عن إقامة دولة والعمل ضمن الدولة الزمنية مع اختلاف المذهب.

كتب الشيخ المظفر تحت عنوان «عقيدتنا في الوظيفة في الدولة الظالمة»، ملمّحًا إلى عدم جواز العمل الحزبي والسياسي باسم الدين أو المذهب، مستندًا إلى مسلّمات في الفكر الشيعي: «ورد عنهم (يقصد الأئمة الاثني عشر) جواز ولاية الجائر إذا كان فيها صيانة العدل، وإقامة حدود الله والإحسان إلى المؤمنين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن لله في أبواب الظلمة من نوَّر الله به البرهان، ومكَّن في البلاد، فيدفع به عن أوليائه ويصلح المسلمين»[14]. وينقل عن الإمام موسى الكاظم (ت 183هـ) وصيته لشيعته: «لا تذلوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم، فإن كان عادلًا فاسألوا الله بقاءه، وإن

(13) عز الدين ابن أبي الحديد (ت 656 هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار أحياء الكتب العربية، 1959 - 1961)، ص 140.

(14) محمد رضا المظفر (ت 1964)، **عقائد الإمامية** (بيروت: دار المرتضى، 2005)، ص 128.

كان جائـرًا فاسألـوا اللـه إصلاحه، فـإن صلاحكم في صـلاح سلطانكـم، وإن السلطان العادل بمنزلـة الوالد الرحيم، فأحبوا له ما تحبـون لأنفسكم، واكرهوا له ما تكرهون لأنفسكم»[15]. ويُعدّ الشيخ المذكور من علماء الإمامية الكبار في النجف، وهو صاحب كتاب **المنطق** الذي يُدرس في الحوزة الدينية.

هنـا يلتقي علماء الشـيعة بعلمـاء السنَّة فـي الموقف من الثـورات والعمل السياسي ضـد السلطة الزمنيـة، ونكتفي بما جاء به الشـيخ تقي الديـن بن تيمية (ت 728هـ): «وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعيـاد ونصـر المظلـوم، وإقامـة الحدود لا تتـم إلا بالقـوة والإمـارة، ولهذا روي: أن السلطـان ظل الله في الأرض. ويُقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بـلا سلطان. والتجربة تبيّـن ذلك»[16]. كذلك قـال ابن تيمية في شـأن محاربة الإمـام الجائر في زمـن الفتنة: «لهـذا أمر النبـي (ﷺ) بالصبر على جـور الأئمة، ونهى عن قتالهـم، مـا أقاموا الصلاة. وقـال: أدوا حقوقهم، وسلوا اللـه حقوقكم»[17]. وأيضًـا: «ولهذا كان مـن أصول أهل السنَّـة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة»[18].

صيغـت تلك الأحكام شـعرًا فقالها جميـل صدقي الزَّهـاوي (ت 1936) دفاعًا عن السلطان العثماني ضد الدعوة الوهابية[19]:

من كان يؤمن بالنـبـي محمـد	وبمـا أتـى مـن منـزل القرآن
علـم اليقيـن بأنـه فـي دينـه	وجبـت عليه طاعـة السلطان

علـى خـلاف التباين الطائفـي استفـادت الأحزاب الشـيعية مـن العمل الإسلامـي السنّـي، بـل حصلـت اتفاقـات لمصلحـة سياسيـة. إذ قـد يتناسـى

(15) المظفر، ص 133.

(16) الحنبلـي، عبـد الرحمـن بـن محمـد النجـدي (ت 1972)، **مجموع فتاوى شـيخ الإسـلام أحمد بن تيمية** (الرياض: مطابع الرياض، 1977)، ثلاثون جزءًا (1398 هـ)، ج 28، ص 390-391.

(17) الحنبلي، ج 28 ص 128.

(18) الحنبلي، ج 28، ص 129.

(19) يوسـف عز الديـن، **الشـعر العراقي الحديـث و التيـارات السياسـية والاجتماعيـة** (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ص 23.

الإسلاميون الخلاف لبرهة من الزمن، وهذا ليس بغريب، كي يُحشد الجمهور ضد حكم عبد الكريم قاسم (1958 - 1963) كما يُرشح عالم شيعي، صاحب عمامة سوداء، لرئاسة حزب الإخوان المسلمين، وذلك يوم ألقى السيد طالب الرفاعي كلمة في حفل للحزب الإسلامي العراقي، حزب الإخوان المسلمين، وفي إثرها يُفاتح بأن يكون الرئيس لهذا الحزب، باعتباره منصبًا شرفيًا أو حقيقيًا. جاء في **أمالي السيد الرفاعي**، وهي بمنزلة مذكراته قمت بتسجيلها وتحريرها والتقديم لها، ما خلاصته:

في أثناء اجتماع الحزب الإسلامي ببغداد لانتخاب قادته، بعث الحزب إلى الرفاعي في نية ترشيحه رئيسًا له، ولما استشار أحد مراجع الدين بالنجف ترك الأمر له، فهو صاحب القرار، بمعنى أن المرجع الديني لم يمنعه، وليس لديه ما يتعارض مع هذه الفكرة، لكن الرفاعي خشي من التقولات حوله، ومِن المهمة نفسها، أي كيف يكون معممًا شيعيًا ويرئس حزبًا سنّيًا، وهو المقيم في النجف عاصمة التشيع.

لذا اعتذر لهم، مع تعهده بالتعاون والتأييد لمواقف الحزب. وبالفعل كان قد تدخل لدى السيد محسن الحكيم (توفي في عام 1970) كي يرسل رسالة أو برقية إلى الرئيس جمال عبد الناصر لإطلاق سراح سيد قطب (أُعدم في عام 1966)، قبل أن تأتي جماعة الإخوان وتطلب من الحكيم الموقف نفسه، وبالفعل أُرسلت البرقية، لكن لم يؤخذ بها[20].

يقول السيد الرفاعي، وهو أحد أبرز مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية مثلما تقدّم: «لما كان السبيتي ينشط ضمن الإخوان المسلمين يأتيني بنشراتهم، وكنت أقرأها كلها، وأنا بالكاظمية، فصارت عندي خميرة إسلامية سياسية، وبحكم ترددي على الأستاذ أحمد أمين[21] تكوّنت لي علاقة معهم. كنت شابًا

---

(20) **أمالي السيد طالب الرفاعي**، ص 106 وما بعدها، وص 114 وما بعدها.

(21) باحث عراقي شيعي من أهل الكاظمية، له كتاب تحت عنوان: **ضحى الإسلام**، ذكرنا ذلك كي لا يحصل التباس بينه وبين الباحث المصري أحمد أمين صاحب كتابي **ضحى الإسلام**، و**فجر الإسلام** وغيرهما.

معممًا من النجف، وفي ذلك الوقت كنت في العشرين من عمري»[22].

كانـت ثقافـة حـزب الدعـوة، وهو حـزب إسلامـي شـيعي عقائـدي، من الكتب ذاتها التي يتثقف بها الإخوان المسلمـون، وهي من تأليف قادة الإخوان المسلمين، منها بحسب مـا أخبرني به السيد علي الأمين، وكـان منتميًا في فترة ما إلى الحزب وشـخصه السيد محمد باقر الصدر (أُعـدم في عام 1980) على أن يكون وكيلًا له بمدينة الشَّطرة، أن جانبًا كبيرًا من التثقيف الحزبي كان يجري بمطالعـة كتب سيد قطب: **فـي معالم الطريق**، و**في ظلال القـرآن**، ومؤلفات أبي الأعلى المودودي (ت 1979)، وهو من أعلام المسلمين الهنود المعروفين[23]. بمعنى حضور الحاكمية، بحسب المنطق السنّي موجودة في أهداف الحزب.

بشـكل عام، ليس هناك من اختلاف فـي توجهات الإسـلام السياسي، من ناحية أسلمة المجتمع والدولة وبنـاء دولة إسلامية، وإن كان هناك اختلاف فهو اختـلاف طائفي، مـع أن الطرفين تعاملا مـع الظرف السياسي بنفعيـة، أي إنهما لغرض سياسي تراهما يتجاوزان المذهبية، لكنه تجاوز طارئ قياسًا على العمل السياسي وتوجهاتهما البعيدة.

يمكن القول إجمالًا إن من بين المنظمات والأحزاب الدينية الشيعية، ليس هناك سـوى حزب الدعوة الإسلاميـة من يقترب من عقيدة الإخـوان المسلمين ويكاد يكون نسختها الشـيعية، فهو الآخر، مثلما هم الإخـوان بمصر، صار الأم لفروع حيث يوجد الشيعة.

ثالثًا: ظهور العمل الإسلامي

تدخَّل علماء الدين داخل العراق في الشأن السياسي مبكرًا، وظهرت بوادر ذلك التدخل فـي عام 1906، وهو المعروف بعام المشـروطة والمستبدة، حين انقســم علماء الدين الشـيعة في النجف فريقيـن، فريق يؤيد إعـلان الدستور في

(22) الخيُّون، ص 101.

(23) مقابلة شخصية مع السيد الأمين في داره ببيروت، شباط/ فبراير 2011.

إيـران وإعادة العمل به في تركيا، على اعتبار أن السلطان عبد الحميد (توفي في عام 1918)، الذي أزيح عن الحكم في عام 1908 كان قد عمل بالدستور لكن لفترة قصيرة، ثم عطله لسنوات طويلـة، حتى أعيد العمل به في عام 1908، أما في إيـران فكان الخلاف يدور في شـأن تقييـد الحكم بالدستـور أو بقاء الحكم المستبد مع شـرط العدالـة، ودام الصراع أعوامًا عدة، كنـت أتيت على تفاصيله في كتاب **النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة**[24].

لكن مثل هذا التدخل العلمائي إن صحت العبارة، لا يُحسب ضمن الإسلام السياسي، فلم تكن هناك رغبة لدى علماء الدين في الاستيلاء على السلطة، مثلما هو الحال فـي الثورة الإيرانية (في عام 1979)، فظل بحـدود ما تقتضيه مصلحة المجتمـع، أو ما يطلبه المُقلدون مـن مراجع الدين. وكذلك الحـال في ما عُرف بثورة العشـرين ضد السيطرة البريطانيـة (حزيران/ يونيـو 1920)، أو التدخلات الأخرى على مدى تاريخ العراق المعاصـر، كذلك لـم يدرْ في خُلد مراجع الدين وفقهائه، من السنَّة والشيعة، أن يأسسوا أحزابًا إسلامية، وإذا كانت هناك منظمات تحمـل اسم إسلامية فليسـت لديها نزعة استـلام الحكم، ولا نزعـة أيديولوجية، فهي بين مؤيد للدولة العثمانية، والخلافة بوجه عام، أو عامل ضدها.

لهذا يمكـن اعتبار أول عمـل منتظم، وصاحب رؤية إسلاميـة واضحة، هو تنظيم الإخـوان المسلمين، لكـن قبل هذا أجد مـن المفيد أن نمرَّ بشـكل سريع على التنظيمات السابقة التي لا تُعد من الإسلام السياسي بشـكل من الأشـكال، وهي الأخـرى كانت منتظمة علـى المذهب، من غير أن تعمل مـن أجل سلطته، فعلماء الشـيعة كانـوا قاطبة يؤمنـون بفكرة الانتظـار، أي لا يجـوز إقامة حكومة إلا التي سيقيمهـا المهدي المنتظر (على اعتقاد أنه غـاب غيبته الصغرى 260هـ وغيبته الكبرى 329هـ).

كانـت البداية بجمعيـة «النهضة الإسلامية»، وهي جمعية سياسية تشـكلت فـي أواخر الدولـة العثمانيـة، وقُبيل تأسيـس الدولـة العراقية الحديثـة (في عام 1921). تنادى إلى تشـكيلها جماعة من علماء الدين الشيعة أواخر عام 1917

(24) رشيد الخيّون، **النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة** (بيروت: دار مدارك، 2012).

في النجف، كان في مقدمهم الشيخ محمد الجواد الجزائري[25]. نشأت إسلامية التوجـه، بعيدة من الميول القوميـة العربية التي كان لها حضورهـا آنذاك، فوهج الثـورة العربية بالحجـاز (في عـام 1916)، بزعامة الشـريف الحسيـن بن علي (توفي في عام 1931)، كان مؤثّرًا.

تركّز نشـاط الجمعية فـي التحريض علـى الإنكليز، و«لهـا جناح عسكري وآخر سياسي وفروع فـي المناطق المحاذية للنجـف»[26]. وتألفت من جناحين سياسـي وعسكـري، الأول يمثلـه العلمـاء والسياسيـون، ومنهـم الشـخصية المدنيـة الوطنية وزيـر الداخلية الأسبق سعـد صالـح (ت 1950)، والعسكري يمثلـه المقاتلـون من حملة السـلاح[27]. دعـت الجمعية إلى وحـدة المسلمين، بمـا يجنبها الميـل أو التكتل الطائفـي، وجاء فـي منهاجها: «أجمـع رأي علماء الإسـلام وقادتهم الأفاضل الأعلام على لزوم تفهيـم الأمة الإسلامية، ووجوب تحكيم ارتباط أفراد المسلمين بعضهم ببعـض تحت عنوان الجامعة الإسلامية، للتكاتف والتعاضد، والاعتصام بحبل الله، ليكون الإسلام كتلة واحدة على من سواهم»[28].

رنت الجمعيـة إلى ما هو أوسع من المذهب، وأبعـد من النجف والعراق، وهو إنشاء «جامعة إسلامية». حددت عدد أعضائها باثني عشر عضوًا، «من أهل

(25) عالم دين ولد ومات في النجف (1881– 1959)، يرجع نسبه إلى عشيرة بني أسد، شاعر درس الفقه **والفلسفة بالحوزة** الدينية، أسس المدرسة الأحمدية، عاش منفيًا لدى أمير المحمرة الشيخ خزعل، بعد أن قرر الإنكليز نفيه إلى الهند. حاول تفنيد طلاسم إيليا أبو ماضي الشهيرة، من مؤلفاته: **نقد الاقتراحات المصرية في تيسير القواعد العربية، وفلسفة الإمام الصادق، موسوعة أعلام العراق**؛ 3 (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، 1995)، ج 3، ص 185.

(26) حسن شبر، **العمل الحزبي في العراق** (بيروت: دار التراث العربي، 1989)، ج 1 ص 36، عن: عبد الرزاق الحسني، **العراق في دوري الاحتلال والانتداب**.

(27) سعـد بـن محمد صالح، **سـعد صالح فـي مواقفه الوطنيـة: 1920 –1950 على آل كاشـف الغطاء** (بغداد: مطبعة الراية، 1989)، ص 53 –54. كان سعد صالح من أفاضل وزراء الداخلية في العراق (1946)، وصفه مير بصري قائلًا: «شـهاب تألق في سمـاء السياسة العراقية لحظة قصيـرة ثم هوى (..). كان سعد صالح مؤمنًا بالوحدة الوطنية، مناوئًا للطائفيـة، داعيًا إلى العدل الاجتماعي» (مير بصري، **أعلام الأدب في العراق الحديث**، تقديم جليل العطية (لندن: دار الحكمة، 1994)، ج 3، ص 155 – 156.

(28) صالح، ص 22، عن: الحسني، **الثورة العراقية الكبرى**، ص 22.

الفضـل والأدب، ويرأسهـا المرجـع الأعلـى للمسلميـن (...) ومركزها إحدى المدن المقدسة»[29].

الجمعية «الإسلامية بالكاظمية»، أسسها آية الله أبو القاسم الكاشـاني (ت 1961)، ومؤيَّدة من المرجع الشـيعي آنذاك شـيخ الشـريعة فتح الله بن محمد الأصفهانـي (توفي في عام 1920)، وتركَّز نشـاطها عن طريـق توظيف مواكب العـزاء الحسيني ضد الإنكليز، مثل إحياء زيارة الأربعين، أو العشـرين من صفر سنويًـا[30]. وساهـم فيها الشـيخ محمـد مهدي الخالصـي الأب (توفـي في عام 1925). إلا أن عملهـا ونشـاطها توقفا، علـى الرغم من عدم وجـود اهتمامات سياسية لها، بعد اندلاع ثورة العشرين[31].

كذلك تأسست جمعية مشـابهة بكربلاء، ذات منحـى سياسي ظاهر، وهي «الجمعيـة الإسلامية»، تأسسـت بجهود الشـيخ محمد رضا[32]، نجـل المرجع

---

(29) صالح، ج 1 ص 39، عن منهاج الجمعية، المادة السابعة.

(30) تُعد زيارة ضريح الإمام الحسين بكربـلاء، حيث قُتل ووري جسده الثرى، تقليدًا دينيًا، أخذ منحى الواجبات لدى الشـيعة. وتُعرف الزيارة التي تُقام عادة في العشـرين من شهر صفر، بين العراقيين: الأربعيـن، أو صفر، أو مرد الـرؤوس، أي عودتها ودفنها مع الأجساد بعد أربعيـن يومًا من حادثة الطَّف. وهناك من يعزو هذا التقليد إلى عروج الأسرة المنكوبة على كربلاء بعد أربعين يومًا من عاشـوراء، وهي في طريقها من الشـام إلى الحجاز. بينمـا عزتها روايات أُخر إلـى مناسبة عـودة رؤوس القتلى لتدفن مع أبدانها بالمكـان المعروف. ولا يغيب عـن البال أن التأبين بعـد أربعين يومًا على الوفـاة تقليد سائر لدى الشعوب والقبائل.

(31) شـبر، ج 1، ص 76 - 77. مما يذكر في سيرة الكاشـاني أنه اقترح، وقد أصبح من الآيات المسموعـة بإيران، على رئيس الـوزراء مصدّق (ت 1967)، فـي حينه، أن يمنع المشـروبات الكحولية، قائـلًا له: «اقبلْ اقتراحي، وأنا أجعل الناس يتقبلون إضافة قـران على ثمن كيلو السكر». وبهذا يبطل عذر الحكومـة في اعتمادها على مـا يردها من أموال، لسد ما تعانيه بسبب مشـكلة النفط الـذي أمّمه مصدق، لكن الأخير لم يوافقه.

(32) يُعتقـد أن له دورًا في أحداث ثورة العشـرين، ومعاداة الإنكليز، ونفـي إلى إيران في ما بعد. ويُذكر أنـه كان متحمسًا للثورة على خـلاف رأي والده، ولما اجتمع وجهاء ورؤساء عشـائر بوالده امتنع الأخير عن إعطاء فتوى بتفجير الثورة، وقال لهـم: «أخشى أن يختل النظام ويُفقد الأمن، فتكون البلاد في فوضى، وأنتم تعلمون أن حفظ الأمن أهم من الثورة بل أوجب منها».

إلا أن ولده المشـار إليـه أقنعهم بعد خروجهـم بأن ما قالـه المرجع «إفتاء بالثـورة ضد الإنكليز» (علي الـوردي، **لمحـات اجتماعية مـن تاريخ العـراق الحديث** (بغـداد: مطبعة الرشـاد ومطبعـة الأديب =

الأعلى في زمانه محمد تقي الشيرازي (ت 1920). كان هدف الجمعية مقارعة الاحتلال البريطاني، عبر «المطالبة بالاستقلال، واختيار ملك مسلم»[33]. وكان السيد هبة الدين محمد علي الشهرستاني (ت 1967)[34] من المساهمين النشيطين في الجمعية، والسيد حسن القزويني، ومحمد علي أبو الحَب وغيرهم. وتوقّف عملها نهائيًا بعد نفي نجل المرجع الشيرازي محمد رضا إلى إيران.

بعد أُفول تلك الجمعيات بحين ظهرت منظمة «الشباب المسلم»، وهي من بواكير العمل السياسي الديني المنظم، ذات نشاط ديني وسياسي مزدوج، أسسها الشيخ عز الدين الجزائري في عام 1940 في النجف. وهي وإن كانت أهدافها إسلامية عامة، إلا أنها ظلت ذات صبغة وهيكلية شيعية صرف. وعز الدين الجزائري أحد أبرز الناشطين الإسلاميين الأوائل، ولد في عام 1924 في النجف، وهو نجل مؤسس جمعية «النهضة الإسلامية» الشيخ محمد جواد الجزائري (توفي في عام 1959)، المارّ ذكره. حاول الجزائري الابن ترسيخ الثقافة الدينية عبر اعتماد أسلوب الدراسة الحديثة الذي لا يتفق بأي شكل مع أسلوب الدراسة الحوزوية التقليدية، ومن المؤكد أن أي محاولة تجديد ستلاقي معارضة ورفضًا شديدين من طرف التقليديين المهيمنين في الحوزة الدينية، حيث الدراسة لا تعتمد على مناهج حديثة والتزامات مركزية، بقدر ما هي تنسيق بين المدرّس الشيخ والطلبة، يتحلقون حوله بفناء مسجد أو وسط صحن

= البغدادية، 1969-1979)، ج 1، القسم الأول، ص 128- 129، عن: عبد الرزاق الحسني، **الثورة العراقية الكبرى**، ص 99-100). ومعلوم أن أولاد المراجع يمثلون أبوابًا لآبائهم، فعن طريقهم تتم اللقاءات، وعنهم تسرَّب الفتاوى الخطيرة، وتُقدَّم الآراء، وتنسج العلاقات.

(33) شبر، ج 1، ص 76 - 77.

(34) عالم دين متنور، يُعدّ من رجال الإصلاح الديني ولد في سامراء في عام 1884، وتوفي في الكاظمية في عام 1967، أسس مجلة **العلم** في النجف (1910)، وساهم في معركة المشروطة والمستبدة، وتبوأ منصب وزير المعارف في العشرينيات من القرن المنصرم، وترأس مجلس التمييز الشرعي الجعفري. له رأي متحضر في أداء مراسم عاشوراء، وحاول تبديل الحالة السائدة باحتفالات أدبية وشعرية (راجع بصري،، ج 3 ص 402 وما بعدها؛ الوردي، ج 3، ص 9-10، ووعلي الخاقاني، **شعراء الغري، أو، النجفيات** (قم: مطبعة بهمن، 1988)، 10 ص 65 وما بعدها. (مصورة عن نسخة المطبعة الحيدرية بالنجف)، ص 65 وما بعدها).

الضريح العلوي. وبهذا المعنى عُرف الجزائري بـ «رائد العلم المنظّم»[35].

ما تقدّم كان أمثلة على الجمعيات السياسية الإسلامية الشيعية ذات الطابع الديني، غير الحزبي والأيديولوجي بالمفهوم المعروف، أما من أمثلة الجمعيات السنّية فكان «حزب العهد» الذي تزعمه الشيخ محمد سعيد النقشبندي (توفي في عام 1920)[36]. تأسس ببغداد في عام 1914، وصاحب فكرة الحزب هو رئيس الوزراء، في ما بعد، نوري السعيد (قُتل في عام 1958). «كان الحزب يومئذ سريًا، وقد انتسب إليه كثير من أبناء العرب، ووجوه الأمة، ولما أراد نوري باشا السعيد أن يجعله علنيًا، فقد أعاده سنة 1930، حينما كان رئيسًا لوزارة حكومة العراق حزبًا حكوميًا»[37].

لكن ما قبل نوري السعيد كان عزيز مصري (توفي في عام 1965)، وهو عزيز بك علي الشركسي الأصل، قد أسس في الأستانة «جمعية العهد»، «وهي جمعية سياسية أنشئت للدفاع عن القضية العربية، فانشطرت بمقتضى سياسة أعضائها الجديدة شطرين يسعى أحدهما لتحرير سورية والآخر لإنقاذ العراق»[38]. واستُبدلت تلك الجمعية بحزب العهد، وله برنامج حُرر في عام 1919. وظلت

---

(35) جودت القزويني، **عز الدين الجزائري رائد الحركة الإسلامية في العراق** (بيروت: دار الرافدين 2005)، ص 17.

(36) ولد الشيخ محمد سعيد النقشبندي بمحلة الفضل من بغداد 1860، وهو شقيق الشيخ عبد الوهاب النائب، اشتهر بسفرته إلى تركيا بدعوة من السلطان العثماني، بعد أن بحث موضوع المدرسة الدينية في سامراء مع والي بغداد، ورفع الأمر إلى السلطان عبد الحميد الثاني، وقد استقبل السلطان الشيخ النقشبندي، وأمر بتشييد المدرسة الدينية العلمية لأهل السنَّة. وبعد تأسيس المدرسة أصبح مدرسها، ثم نُقل إلى التدريس بمدرسة الإمام أبي حنيفة ببغداد، ثم صار شيخًا ومرشدًا بالتكية الخالدية، بعد أن سلك الطريقة النقشبندية، ولُقب بها (يونس إبراهيم السامرائي، **تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري** (بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1978)، ص 210- 211).

(37) محمد صالح آل السهروردي (توفي في عام 1957)، **لب الألباب... كتاب تاريخ وأدب** (بغداد: مطبعة المعارف، [1933])، ص 275.

(38) محمد مهدي البصير (ت 1974)، **تاريخ القضية العراقية** (لندن: دار لام، 1990)، ص 57. ثبّت حدود العراق الطبيعية، في فصله الأول، من شمال دير الزور، وضفة دجلة الممتدة من قرب ديار بكر إلى خليج البصرة (البصير، ص 58). وأراه ردًا دامغًا لمن يريد جعل العراق الطبيعي من لدن الإنكليز.

لجنة العهد المركزية تجمع سورية والعراق، حتى صار الخلاف وأصبح الشيخ النقشبندي معتمدًا سياسيًا ببغداد لجمعية العهد العراقي، وكان المركز بالشام[39].

قبل حزب «العهد» كان الشيخ النقشبندي رئيسًا لحزب «المشورة» الذي تشكّل بعد إعلان الدستور العثماني (في عام 1908)، شارك فيه كبار القوم من البغداديين، منهم عبد الرحمن النقيب الكيلاني (توفي في عام 1927). غير أن هدف هذا الحزب كان مواجهة الحرية والحياة الدستورية، أو المشروطية بحسب تسميتها آنذاك، التي أُعلنت ببغداد، مثل سائر أقطار الدولة العثمانية، و«كانت خطته إرجاع الشريعة الإسلامية (..) وقاوم الفكرة اللادينية، وقضى عليها، إلا أنه أخيرًا تفرّق أعضائه [هكذا وردت] لأمور اقتضت ذلك، وذهبت أعمالهم سدى»[40].

رابعًا: العمل الإسلامي السنّي

لا شك في أن الإخوان المسلمين هم أول عمل حزبي بالمعنى المعروف، ويحمل أيديولوجية واضحة، وجاء هذا التنظيم الذي لم يعلن عن نفسه حزبًا منذ تأسيسه في عام 1928 في مصر، إلا أنه لا يخرج عن الإطار الحزبي، وهدفه إقامة دولة إسلامية، مع أن ما يُذكر عن مؤسسه الشيخ حسن البنا (اغتيل في عام 1949) أنه لم يعلن عن عمل سياسي أو حزبي، ففي حوار جرى بينه وبين أحد قادة حزب الوفد آنذاك (في عام 1942)، ورئيسه في ما بعد، فؤاد سراج الدين (توفي في عام 2000) في شأن توظيف الدين في السياسة: «يا شيخ حسن عايز أعرف أنتم جماعة دينية أو حزب سياسي؟ إحنا ما عندش مانع أبدًا أنكم تكونوا حزب سياسي، أعلنوا على الملأ أنكم بتشتغلوا بالسياسة، وأنكم كونتم حزب سياسي، ولا تتستروا بستار الدين، ولا تتخفوا في زي الدين. أما أن تتستروا تحت شعار الدين، والله أكبر ولله الحمد، وفي نفس الوقت تقوموا بالعمل السياسي، وتباشروا الحزبية، فهذا غير معقول، لأنه يُخل بمبادئ تكافؤ الفرص بينكم وبين الأحزاب السياسية. أنا كرجل سياسي حزبي لا أستطيع أن أهاجم جماعة دينية

(39) البصير، ص 79.

(40) آل السهروردي، ج 2، ص 275.

تنادي بشعارات دينية سامية، وإلا سأكون محل استنكار من الرأي العام»، نفى الشيخ البنا أنه يعمل في الحزبية أو السياسة، وقال إنه سيراجع جماعته على هذه التصرفات إن حصلت[41].

كان محمد محمود الصَّواف (توفي في عام 1992) من أوائل النشطاء لإقامة فرع للإخوان المسلمين في العراق، والبداية كانت في الموصل، وكان خلال دراسته في الأزهر (في عام 1939) قد قصد حسن البنا في مسجد محمد فاضل باشا، أي خلال بعثته الأولى إلى الأزهر، حيث يخطب مؤسس الإخوان من على منبره، وبعد التعرف أخذه البنا إلى مركز الإخوان في الحلمية، وأخذ الصواف يحضر محاضرة المركز العام كل ثلاثاء. وفي عام 1946 كان الصواف يشد الرحال، بعد الانتهاء من الدراسة، في بعثته الثانية، عائدًا إلى العراق فجعله البنا عضوًا في الهيئة التأسيسية للإخوان في مصر[42].

بعد العودة إلى العراق نشط الصواف على طريقة جماعة الإخوان عبر المؤسسات الخيرية؛ من دون الاعتراف بوجود حزب، كما أسلفنا، وفي مقدمها جمعية «الأخوة الإسلامية». وحصلت هذه الجمعية على الإجازة في عام 1951، ومقرها المدرسة السليمانية بالقشلة، وكانت الاجتماعات تُعقد فيها، مع اجتماع أسبوعي يُعقد في جامع الملك غازي، مقابل القشلة، دار السرايا المعروفة في وسط بغداد.

في قضية تأسيس الحزب يبدو أن الفرع العراقي للإخوان المسلمين سبق الفروع كلها إلى إنشاء حزب إسلامي؛ ومع أنه يتألف من الإخوان أنفسهم، لكن بقي الإخوان بصفتهم قادة وإدارة خارج الحزب، لظروف تتعلق بأمن الجماعة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بالابتعاد من الواجهة الحزبية والسياسية التي يمثلها الحزب، وما يحصل فيها من نزاعات مع بقية الأحزاب، قد تؤثِّر في سمعة الجماعة نفسها وتقلل مِن جاذبيتها الدينية.

---

(41) السيد يوسف، **الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص 408.

(42) يوسف، ص 96. وفي صلاه بالبنا راجع أيضًا: عبد الله العقيل، **من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة** (الكويت: مطبعة المزار الإسلامية، 2001)، ص 204.

سُمّي هذا الحزب بـ «الحزب الإسلامي العراقي»، وذلك بعد إعلان تأسيس الجماعة بنحو عقد من الزمن، ويُذكر أن الصواف شكّل الهيئة التأسيسية للإخوان (في عام 1948)، انطلاقًا من كلية الشريعة في الأعظمية، عند مرقد الإمام أبي حنيفة النعمان (توفي في عام 150هـ)، لكن من دون ارتباط تنظيمي. وعلى ما يبدو كان الصواف ينشط في اتجاهات عدة، عبر الجمعيات والمكتبات، مثل مكتبة الشباب المسلم في الأعظمية، ومكتبة الإخوان في سوق الأعظمية، وحصل نوع من التنافس مع التيار القومي على النشاط وفتح المكتبات، أي «حركة الشباب القومي»[43].

ربما الحالة مشابهة في ما بين الإخوان المصريين والثورة المصرية (في عام 1952)، حيث اتصل الصواف بقادة ثورة 14 تموز 1958، ويُذكر أنه عرض عليهم التعاون، لكن بخط إسلامي، فأجيزت الجمعية الإسلامية مرة أخرى، بعد سحب إجازتها في عام 1954، وأصدرت مجلتها، إلا أنها على ما يبدو كانت تتناحر مع بقية القوى السياسية، وعلى وجه الخصوص الحزب الشيوعي العراقي، وإثر صدور عددها السابع خرجت التظاهرات ضدها، وألقي القبض على الصواف، وأودع في سجن بعقوبة (ديالى)، ومنها تقرر خروجه من العراق إلى سورية ثم المملكة العربية السعودية[44]. وهنا يتوقف نشاط، بل ودور الشيخ الصواف، حيث قُرّر تولي الدكتور عبد الكريم زَيدان[45] قيادة

(43) كاظم أحمد المشايخي، **الشيخ محمد محمود الصَّواف رائد الحركة الإسلامية في العراق** (بغداد: مطبعة أنوار دجلة، 2009)، ص 200 - 205.

(44) كاظم أحمد المشايخي، **تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي** (بغداد: دار الرَّقيم، 2005)، ص 13.

(45) ولد في عام 1917 في بغداد، وتعلم في الكتاتيب ثم المدراس الرسمية، ودرس بكلية الحقوق في بغداد، ثم الدراسة في معهد الشريعة بكلية الحقوق في القاهرة، وأخذ من جامعة القاهرة شهادة الدكتوراه، أصبح مرشدًا للإخوان المسلمين بعد الشيخ محمد محمود الصَّواف، ولما حصل انقلاب 17 تموز/ يوليو البعثي عُين وزيرًا للأوقاف في أول وزارة بعد الانقلاب، وعمل في التدريس في كلية الحقوق قسم الشريعة، فكلية الآداب، تدريس الشريعة، ورئيسًا لقسم الدين، ترك العراق في عام 1992 إلى اليمن، حيث يعمل في جامعة صنعاء وجامعة الإيمان الدينية التي يرئسها الشيخ عبد المجيد الزَّنداني، وما زال هناك حتى كتابة هذه السطور (مأخوذة بتصرف مع إضافة من مقابلة معه، موقع هيئة علماء المسلمين في العراق الرسمي، على الرابط: http://www.iraq-amsi.com/Portal/index.php?action=pages&id=34

جماعـة الإخوان العراقيين بعـده، وهو في منزلة المرشـد الثانـي للجماعة، بعد الصواف[46]، بينما صار رئيس الحزب نعمان عبد الرزاق السامرائي.

ما تتشـابه به الأحـزاب الإسلامية في العـراق هو أن الإقـدام على تأسيس الحـزب جـاء ردة فعـل علـى وجـود الأحـزاب غيـر الإسلاميـة، وعلـى وجـه الخصـوص الحزب الشـيوعي العراقي، يبـدو ذلك من بلاغ الحـزب الإسلامي العراقي التالي في شأن فكرة تأسيس الحزب، أو تشكيل فرع الإخوان المسلمين في العـراق، المنشـور على موقـع الحـزب الإلكترونـي: «إن قيام أحـزاب غير إسلامية، تعمل في الميدان، وتحرف الشباب، والأمة جميعًا يحتّم علينا تأسيس حزب إسلامي. إن الإسلام كعقيدة وفكرة في حاجـة للدعوة لها، والعمل لرفع لوائها عن طريق عمل منظم»[47].

كذلك نفهم ذلك من خـلال متابعة قرارات الحزب الإسلامي ونشـاطاته، تجده صب هجومه على اليسار العراقي والقومي، وعبد الكريم قاسم معًا، وكل نشـاطه بُني في تلك الفترة على هـذه المواجهة. وتحدثت مذكـرة من مذكرات الحزب عن حـوادث كركوك والموصل، وهي وإن كان الحزب الشـيوعي طرفًا فيها، لكن مـا ورد في المذكـرة ليس الحقيقة كلهـا، فبعد مطالعـة أعداد جريدة الحزب الشيوعي العراقي الرسمية «اتحاد الشعب» (1959 - 1960) نجد فيها وجهة نظر أخرى، فما يخـص الموصل (1959) فقيل إن اغتيال محمود جميل في مطار بيـروت أسدل الستار على معلومات خطيرة بشـأن الدور المصري في حوادث الموصل[48].

لكن، هناك أخطاء وتجاوزات ليست قليلة مارسها أعضاء الحزب الشيوعي العراقـي آنـذاك، وعـدم مراعاتهم للواقـع والالحـاح باستفـزاز القـوى الدينية،

---

(46) المشايخي، **تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي**، ص 13.

(47) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

(48) جريدة **اتحاد الشعب**، العدد 15 (أيلول/ سبتمبر 1959).

والانجرار إلى مشاكستها، وبالتالي استنفارها ضدهم، وأن أعضاء الحزب من الكرد، بدوافع قومية، لهم يد في ما حصل في كركوك، أو كان بإمكانهم تجنب الصدام الذي كان في الأساس قوميًا بين الكرد والتركمان، لكن الأمر تغلّف بغلاف حزبي، كذلك كان تسيير تظاهرة السلام إلى الموصل (في عام 1959)، في تلك الظروف، غير مجدٍ وغير حكيم.

لكن، دعونا ننظر إلى النتائج! إذ دارت الدوائر ووجد الحزب الإسلامي العراقي نفسه إلى جانب الحزب الشيوعي العراقي، على طاولة واحدة، أكان في معارضة النظام السابق، أو في مجلس الحكم (في عام 2003)، أو في الحكومات التي أعقبت المجلس، أو داخل قاعة البرلمان. ولربما نظر الحزب الإسلامي العراقي إلى فترة عبد الكريم قاسم (1958 - 1963) التي كان يعمل ضدها على مدار الساعة، أفضل الفترات بالنسبة إليه، فالعهد الملكي لم يُجز، قانونيًا، عمل الأحزاب على أساس ديني أو قومي، وكانت فترة حزب البعث والتيار القومي التي أتت بعد عبد الكريم قاسم، قاسية على الحزب كل القسوة، وتحدّث الحزب نفسه بمرارة عنها.

بينما كان الإسلامي، في فترة قاسم، ينشط على الساحة، ويُقيم المهرجانات، ويتصل بالمرجعية النجفية وينسق معها، ويحاور رئيس الوزراء نفسه، وهناك حوار جرى بين عبد الكريم ورئيس الحزب نعمان السامرائي، تحدّث فيه رئيس الحزب بكل انفتاح وسعة القول، من دون أن يخشى البطش، ويكفي مصير الشيخ عبد العزيز البدري المأساوي في عام 1969 أي بعد الفترتين القاسمية والعارفية.

لا نريد هنا سرد تاريخ الإخوان المسلمين، ولا تاريخ الحزب الإسلامي العراقي، بقدر ما نُعرِّف بالوجود الإسلامي الحركي، إذ ظل الحزب الإسلامي مع السلطات المتعاقبة بين مد وجزر، حتى حصل غزو العراق (في عام 2003)، وصار الحزب أمام الأمر الواقع، وعلى خلاف مع بقية أشقائه من فروع الإخوان، فقد ظل ينسق مع المعارضة العراقية، في إثناء وجود صدام حسين (أعدم في عام 2006) في الحكم، ثم عاد وقَبل بعضوية مجلس الحكم.

بينما كانت علاقة الإخوان المسلمين السوريين مثلًا جيدة بالنظام العراقي، بسبب العداء بين النظام السوري والعراقي.

بعد سقوط النظام، واحتلال القوات الأميركية العراق في 9 نيسان/ أبريل 2003 وجد الحزب الإسلامي العراقي نفسه أمام محنة كبرى، بين ممارسة العمل الحزبي واستغلال ظرف العلنية والمشاركة في الحكم، وبين الإعلان عن مقاومة المحتلين، كونه حزبًا إسلاميًا، وعلى نهج وطريق بقية فروع الإخوان المسلمين الذين أعلنوا حربهم الخطابية، وممارسات أُخر ضد الأميركيين، بل وضد من يجد له محط قدم في ظل الاحتلال.

خلافًا لتنظيم الإخوان الأم في مصر، وفروعه في بقية البلدان، استقر رأي قادة الإخوان المسلمين العراقيين على نقل تنظيم حزبهم إلى داخل العراق، واعتبروا يوم 20 نيسان/ أبريل) 2003 يوم «الظهور من الجديد»[49]، فقد أُعلن عن مغادرة العمل السري الذي مارسه الحزب خارج العراق (بين عامي 1992 و2003)، ومن قبل داخل العراق، أي في حقبة الثمانينيات، والمشاركة في مؤسسات الحكم، مع وجود الاحتلال، وانتخب قادة الحزب ابن كركوك محسن عبد الحميد أمينًا عامًا، وناطقًا رسميًا باسم الحزب، وهو شخصية إسلامية كردية الأصل، وأصبح عضوًا في مجلس الحكم ممثلًا الإخوان المسلمين. لكن على ما قيل: بسبب ميول عبد الحميد إلى الكرد في قضية كركوك ابتعد الإخوان المسلمون التركمان من الحزب وشكلوا حزبهم حزب العدالة التركماني، وهو حزب الإخوان المسلمين التركمان[50].

انتُخب طارق الهاشمي في عام 2005 أمينًا عامًا، ليصبح عبد الحميد رئيس مجلس شورى الحزب. ودخل الحزب إلى جانب فئات سنّية أخرى في جبهة التوافق، وهو كما يبدو كان محورًا لها وعلى أساس الطوائف، أي

---

(49) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

(50) عزيز قادر صمانجي (حزب العدالة التركماني، الكتاب 41)، **الإخوان المسلمون في العراق** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010).

تمثيل أهل السنَّة، وفازت الجبهة بـ 44 مقعدًا، وشاركت في الحكومة بعدد من الوزراء، وأصبح الهاشمي نائبًا لرئيس الجمهورية.

بحسب قادته، لـم يعد الحزب الإسلامـي العراقي فرعًـا لجماعة الإخوان الأم في مصر، هـذا ما صرح به أمين عام الحزب الجديـد إسامة التكريتي، بُعيد عقد مؤتمر الحزب وانتخابه أمينًا عامًا (في عام 2009). قال: «ليس هناك علاقة بيـن الحزب وبيـن أي جهة خارج الوطن مـن الناحية التنظيميـة، إلا أننا نستثمر كل إيجابيـة في العلاقـات مع الآخرين مـن أجل المشـروع الوطني والإسلامي الذي نسعى له خدمة للدين والوطن. (وأن) مراحل العمل الإسلامي في العراق اقتضت أن أكـون مراقبًا عامًـا للإخوان المسلميـن العراقيين قبـل 2003 (...) أما اليـوم فقد انتهى الأمـر إلى واقع عراقـي جديد، يستوعب الرجـال والأفكار التي تحقـق المصلحة، وتبني ما تهـدّم من العراق من خـلال الحزب الإسلامي كمجهود سياسي، ومن خلال مؤسسات الدعوة والإرشاد ومؤسسات المجتمع المدني، وما فيها من جهات اجتماعية وإغاثية وثقافية وصحية وسواها»[51].

كان الحـزب الإسلامي العراقي أكثـر القوى السنّيـة الدينية هـدوءًا واتزانًا فـي مواجهـة الحدث؛ لـم يغـوه شـعار المقاومة بالسـلاح تحت ضغـط القوى القومية والدينيـة العربية، ومنها الأقرب إليه من جماعـات إخوان المسلمين في مصـر أو الأردن، بل كـان على خلاف مع تشـدد «هيأة علمـاء المسلمين» تجاه الواقع السياسي، والمشـاركة فيه. ولم يكن بمنأى مـن عمليات القتل والاغتيال والتهديـد المستمـر، وذلـك لاعتراضه علـى التفجيـرات والقتل العشـوائي، أو استخدام السلاح قبل الأوان.

يمكن متابعة موقف الحـزب السياسي العام من خـلال بياناته، التي سجل فيها رأيه إزاء العديد من الحوادث، وموقفه منها. وهي بيانات متعددة الأغراض: الاحتجاجية منها ضد التفجيرات وقتـل الأبرياء والتضامنية والاعتراضية، ومنها

(51) موقـع إسـلام أون لايـن: http://mdarik.islamonline.net، مقابلـة أجرتهـا سارة علـي بتاريخ: 23/6/2009.

يُستدل على موقفه السياسي العام في هذه المرحلة، وهو يعمل علانية ومشارك في أعلى مراتب الدولة وضمن جبهة التوافق البرلمانية (نيابة رئاسة الجمهورية، ورئاسة البرلمان ورئاسة الوزراء، وزراء).

يفهم من بيانه الأول الصادر في 20 آذار/ مارس 2003، عشية انطلاق العمليات العسكرية، أن هذا التاريخ بمنزلة تأسيس جديد، مثلما تقدمت الإشارة، أي قبل شهر من إعلان «الظهور من جديد» ويعبِّر بأن الحزب قد عانى الانقطاع عن المجتمع، وبالتالي أصابه الجمود حتى عاد إلى الحياة في إثر سقوط النظام.

وإذ وقَّع الحزب بيانه الأول تحت اسم القيادة العامة للحزب الإسلامي العراقي (20آذار/ مارس 2003)، أخذت بياناته اللاحقة توقَّع باسم المكتب السياسي للحزب. وأصدر بيانًا في يوم الإعلان عن الحكومة الموقتة في (1 حزيران/ يونيو 2004)، برئاسة أياد علاوي، شاكيًا من أنها حكومة علمانية.

جاء فيه: «الحزب الإسلامي العراقي يرى أن هذه المداولات جاءت بحكومة علمانية لم يمثَّل بها التيار الإسلامي حق التمثيل؛ قياسًا إلى حجمه ووزنه في الساحة الإسلامية، مع أن الجانب الشيعي الإسلامي كان ضخمًا فيها، وفي المؤسسات الأخرى». وهنا عاد الحزب واعترف بوجود إسلام سياسي سنّي يمثله هو، وإسلام سياسي شيعي تمثله أحزاب شيعية، مع أنه يهدف إلى تطبيق الإسلام كاملًا في الدولة والمجتمع!

تجده يبرر مشاركته في الحكومة بالآتي: «قررنا المشاركة على أساس أن غيابنا هو ضرر أكبر، متمثل بغياب دور السنَّة العرب عن المشاركة في تشكيل مستقبل العراق السياسي، في هذه المرحلة الحرجة من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يفقدنا التأثير المباشر لإحباط المساعي التي تريد إضفاء الشرعية على إبقاء المحتل في عراقنا الحبيب. وهذا يدفع بضرر أصغر هو المشاركة بهذه الحكومة الانتقالية الجديدة، وسنعمل على إسداء النصيحة لهذه الحكومة والتفاعل معها

بطريقة تخدم مصالح شعبنا، وسنحيط أهلنا بالعراق أولًا بأول بما نراه من خطأ وصواب، خدمة للعراق والعراقيين جميعًا»[52].

كان للحزب الإسلامي موقع قطب الرحى في جبهة التوافق ذات الأربعة والأربعين مقعدًا في البرلمان، له منها أكثر من النصف، وحصلت الجبهة على مراكز في الدولة بعد انتخابات 2005: نيابة رئاسة الجمهورية، ونيابة رئاسة الوزراء، ووزارة التعليم العالي، ووزارة التخطيط، ووزارة الثقافة، ووزارة الدولة للشؤون الخارجية، ووزارة الدولة لشؤون المرأة. ومن برلمانيي الحزب الأربعة والعشرين هناك عشر نساء.

إلا أن الجبهة بدت غير متماسكة عندما جرت المداولات لتعيين القائد في الحزب الإسلامي، أياد السامرائي، رئيسًا للبرلمان؛ بعد استقالة رئيسه السابق محمود المشهداني. ولعل مكونات جبهة التوافق أول من بادر إلى طي صفحة المحاصصة الطائفية عند التحالفات الجديدة، سيرًا على خطى ائتلاف دولة القانون، التي يرئسها رئيس الوزراء الحالي نوري المالكي. ومع ذلك احتفظت «التوافق» بوجودها في التكتل السابق نفسه «جبهة التوافق»، وأُعلن عنها في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2009 استعدادًا لخوض الانتخابات النيابية (2010)، وتبدو أنها ظلت محتفظة بطابعها الطائفي السنّي.

يبقى للقائمة العراقية أهميتها في الجمع بين المذهبين، أي الشيعة والسنَّة، وهي في تحالفاتها خارج الإسلام السياسي، مع وجود إسلاميين داخلها، لكن ليسوا بصفة الأحزاب الدينية، لهذا لم نركّز عليها في بحثنا.

ربما لم يحصد الحزب الإسلامي العراقي تلك النتيجة، في الانتخابات السابقة (2005) مع الفتور الانتخابي في المناطق الغربية التي أطلق عليها الأميركيون، أو الإعلام الغربي، عمومًا «المثلث السنّي»، لولا أن السياسة شيدت على أساس الطائفية، لا على أساس البرنامج، والأشخاص المرشّحين.

---

(52) البيان رقم 22 الصادر بتاريخ 6/ 6/ 2004.

والأمـر صحيـح بالنسبـة إلـى الأحـزاب الأُخـر، فالمحاصصـة أتـت لمصلحة الأحزاب الدينية والقومية، لكنها سيئة بالنسبة إلى العراق عمومًا.

الجدول (15 - 1)
نسبة التوافق في البرلمان العراقي

السنـة	مجموع الأعضاء	نسبة الرجال	المعممون منهم	نسبة النساء
2005	17	8	1	9
2010	6			

لو تأملنا النتائج التي أسفـرت عنها انتخابات كانون الأول/ ديسمبر 2005 فسنجدهـا أفـرزت المحاصصة مـن أعلى هيئـات الدولة حتـى أصغرها: رئيس الجمهورية كردي، ونائباه: شيعي وسنّي! ورئاسة الوزراء: رئيس الوزراء شيعي، ونائباه: كـردي وسنّي. كذلك الحال بالنسبة إلى رئاسـة البرلمان: الرئيس سنّي، ونائباه: شيعي وكردي. وهلم جرًا!

عَدَّ الحزب الإسلامي العراقي شهداءه بـأربعمئة شهيد، هذا ما جاء في رده على يونس الرجوب المسـؤول، في منظمة فتح الفلسطينيـة - الأردن، في بيانه المرقم 147 والمؤرخ 27 كانـون الثاني/يناير 2007، عندما انتقده للمشـاركة في العملية السياسية بوجود الجيش الأميركي. يبقى الحزب الإسلامي العراقي، ومـن ورائه جماعة الإخـوان المسلمين، لأنـه يصعب الفصل بينهمـا إلا بوجود قادة للإخوان هي غير قادة الحزب، مع أن الجماهير أو القواعد واحدة. أما بقية الأحزاب مثل حزب التحريـر، وجماعة عبد العزيز البدري وجميعهم يشـكلون «الكتلـة الإسلامية»، فلـم يبق لهـم تأثير في السـاحـة الإسلامية العراقيـة، لكثرة الإعدامـات التي وقعت بهـم في الستينيـات والسبعينيات، عدا من شـاخ خارج الحدود.

بعـد ظهـور الانتسـاب القومـي والمذهبي إلـى السطـح، لم يبـق الإخوان المسلمون ولا الحزب الإسلامي جامعين للإسلاميين السنَّة، حيث افترق هؤلاء

سياسيًا علـى الأساس القومي، وصـار حزب العدالة التركمانـي ممثلًا للإخوان التركمان. وخرجت من الحزب الإسلامي، مثلما سبق ووضحنا السبب، جماعة وشكلت حزب «العدالة التركماني» في عام 2004، ومن الجماعة الكردية خرج حزب «الاتحاد الإسلامي الكردستاني».

خامسًا: العمل الحزبي الشيعي

في التنظيم الحزبي الشيعي المنظم، وصاحب رؤية واضحة وهدف منشود لقيـام دولة إسلاميـة، ليس هناك أقدم مـن حزب الدعوة الإسلاميـة الذي أُسس فـي عـام 1959، وبالتحديد بحسـب أحد أبـرز مؤسسيه السيد طالـب الرفاعي كـان في تموز/ يوليو من ذلك العام. لم يكن هناك تأثير كبير لهذا الحزب خلال الستينيات، إنمـا أخذ دوره يتصاعد فـي السبعينيات، من القـرن الماضي، وكان ردة فعـل السلطـة ضـده أن أقدمـت على إعـدام مجموعة مـن كـوادره في عام 1974. أسـس في النجـف، وكانـت البداية بالثلاثـي: طالب الرفاعـي ومحمد مهدي الحكيـم ثم محمد باقر الصدر، ومن بعد ذلك نمـا وتفرع إلى فروع امتد تأثيرها إلـى بقاع أخر خارج العـراق[53]، عن طريق الدارسيـن بمدارس الحوزة الدينيـة في النجف. وإن كل ما نشـأ من تنظيمات حزبية شـيعية، فـي ما بعد، لا يخلو مـن تأثير هذا الحزب! بل ومن كوادره الذين اختلفوا مع قادتهم وشـكلوا

---

(53) مثلًا: حزب الدعوة فرع البحرين، لوجود الكثافة الشيعية هناك والاتصال المتواصل بالنجف حيث مـزار علي بـن أبي طالـب والحـوزة الدينيـة الشـيعية، ويُنقـل أن أول المنتمين إلى حـزب الدعوة فـي العراق من البحارنة هو الشـيخ سليمـان المدني (2003)، وهـو أول الداعين إلى تأسيـس الفرع في البحرين، وتشكلت أول نواة للحزب (1968) ونشط فرع البحرين بعد إعلان استقلال البحرين (1971) وتشكيل المجلس التأسيسي (1972)، ونشط الحزب من داخل المجلس ممثلًا بأحد الشخصيات، وهو الشـيخ عيسى أحمد قاسم، مع نشـاط الحزب خـارج المجلس ممثلًا بالشـيخ سليمان المدنـي، وبعدها حصل الشـيخ عبد الله المدنـي (أُعدم 1976) علـى إجازة لإصـدار مجلة **المواقف**، وقـد وصفت بأنها كانت متنفسًـا صحافيًا للحزب والتيار الدينـي السياسي الذي يمثله، وبعد حل المجلس، واغتيال الشـيخ المدنـي وابتعاد أخيه سليمان من النشـاط خفت دور الحـزب وانتهى في عـام 1984 (منصور الجمري، صفحات من تاريخ الحركة الإسلاميـة في البحرين، ملتقى البحرين عن الوسـط البحرانية، على الموقع: http://bahrainonline.no-ip.org/showthread.php?t=126963

تنظيماتهـم الخاصـة بهم، أو توزعـوا على التنظيمـات الأُخر، وحـزب الدعوة، بالنسبـة إلى العمـل السياسي الشـيعي الإسلامي، يقتـرب دوره، إلـى حد بعيد، من دور الحزب الشـيوعي العراقـي بالنسبة إلى الأحـزاب والتنظيمات اليسارية العراقية الناشئة من داخله، التي أعلنت موقفًا مناوئًا إزاءه، وفي فترات مختلفة.

يلخص السيد الرفاعي سبب ظهور هذا الحزب بالقول: «الدعوة الإسلامية كفكـرة ما كانت تـدور في فكـر الذين تأسســت وقامت عليهم، لـولا الحوادث التـي صاحبـت الانقـلاب العسكري في الرابع عشـر مـن تموز/ يوليـو 1958، لأنه بعد هذا الانقلاب حدثت أحداث ما كانـت متوقعة أن تكون بذلك الحجم وبتلك الاندفاعة والقوة. وأهم حـدث صاحب هذا الانقلاب هو ظهور الحزب الشيوعي في الساحة، وكانت له أكبر مساحة في الشارع العراقي آنذاك. وأستطيع القـول إن السلطات، وعلى رأسها الزعيم عبد الكريـم قاسم، كانت أسيرة لتلك الحركـة أو لهذا الحـزب الذي انطلقت شـعاراته وانطلقت جماهيـره من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب»[54].

قال ناشـط دعوي آخر، وصل في مـا بعد إلى رئاسة الحزب، وهو الشـيخ محمد مهدي الآصفي، مؤكـدًا أن تأسيس الحزب جـاء ردة فعل: «يومئذ كانت الساحة الإسلاميـة في العراق تموج بالفتـن. وكان من أبرز هـذه الفتن التحدي الصـارخ للمـدّ الأحمـر الماركسـي فـي العـراق. وبسبـب الفراغـات الثقافيـة والسياسية والتنظيمية الكبيرة الواسعة في ساحتنا في العراق، تمكّن المد الأحمر الماركسي من التمدد في أوساط الشـباب والعمال والفلاحين في العراق. وكان هذا التمدد ومـا ارتكبه الحزب الشـيوعي من حماقات وطيش فـي العراق سببًا لأن تقـوم المرجعية والحـوزة العلمية وعلمـاء العراق وخطبـاء المنبر الحسيني والمثقفـون الإسلاميون بإعـادة النظر في مواطـن الضعف في عملنـا وساحتنا. وربَّ ضارة نافعـة، فهبت المرجعيـة والحوزة العلمية ومن يحمـل معهم هموم العمـل والساحة، لمواجهـة هذه الحالـة الجديدة، ومـلء الفراغات فـي العمل

(54) مذكرات السـيد الرفاعي، تحرير عقيل الرفاعـي، على موقـع: www.freewebs.com/alrefaee/alrefaee1.html

وفـي الساحـة، فكانـت جماعـة العلمـاء، وكانـت الحركـة الإسلاميـة، وكانت مكتبات الإمـام الحكيم والأضواء والإصـدارات الإسلامية العديـدة واللقاءات والاحتفالات الحاشدة بالجماهير»[55].

مثل هذا الرأي أورده السيد حسن شُـبر، وكان الاجتماع التأسيسي في 17 ربيـع الأول 1377 للهجـرة[56]، أي إن تأسيسـه كان في ذكـرى ولادة الرسول، المصـادف 12 تشـرين الأول/ أكتوبـر 1957. وتبنّـى الحـزب فـي أدبياته هذه الرواية «جاء فـي أدبيات حزب الدعوة الإسلامية أن تأسيسه تم في عام 1957، في اليوم السابع عشـر من شـهر ربيع الأول 1377 للهجرة، أي أن تأسيسه كان في ذكـرى ولادة الرسول»[57]. وأبعـد من ذلك هناك من قـال: إن فكرة تأسيس الحـزب تمتد إلـى 1956 [58]. وهـذا مخالـف لمـا أورده المؤسسـان الرفاعي والحكيم، ثم أحد قادته، في ما بعد، الشيخ الآصفي.

أكثر من هذا أشـار السيد الشـامي إلى تاريخ مفتوح الأفـق لتأسيس حزب الدعوة عندما يقول: «لم ينشـأ حزب الدعوة كردة فعل ارتجالية لظروف طارئة، إنما نشأ نتيجة تفاعل وتراكم جهود حركية وتجارب عديدة من قبل رموز العمل الإسلامـي»[59]. وتجد الشـامي يحتج لتاريـخ الحزب قبـل تموز/ يوليو 1958 بالقول: «إن تأسيـس حزب الدعـوة الإسلامية – ومن وجهة نظر شـمولية – لا

(55) موقـع الشـيخ الآصفـي الرسمـي، حـوارات ولقـاءات: http://www.alasefi.net/asefi/index.php

(56) شُـبر، **العمل الحزبي في العراق**، ج 1، ص 255 -256. ووعد السيد شُبر في الجزء الأول من كتابه **العمـل الحزبي في العراق** (ص 256) أن يخص تاريخ حزب الدعـوة بالذكر في أجزاء أخر من الكتـاب لكن الجـزء الثاني الذي صدر تحـت عنوان **تاريخ العراق السياسـي المعاصـر** 1900 -1957، جاء خاليًا تمامًا من ذكر لحزب الدعوة، مع أنـه على حد أدبيات الحزب وروايـة السيد نفسه كان ضمن الأحزاب التي تأسست عام 1957.

(57) حسيـن بركـة الشـامي، **المرجعيـة الدينية مـن الذات إلـى المؤسسـة** ([لنـدن: دار الإسلام، 1999])، ص 119.

(58) علـي المؤمـن، سنـوات الجمـر: **مسيرة الحركـة الإسـلامية فـي العـراق، 1957-1986** ([بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004])، ص 32.

(59) الشامي، ص 121.

يختص بالمؤسسين، بل هو مشروع التحرك الإسلامي بشكل عام»[60]. ومعنى ذلك يبقى تاريخ تأسيس الحزب مفتوحًا حتى يمتد إلى أول التنظيمات التي ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى مثلًا!

إن القول بتأسيس الحزب ردة فعل لا تعجب كثيرين، لذا لعلهم جعلوا من رأي أو فكرة كتاريخ لتأسيس الحزب 1957، وهناك من قال بما هو أقدم من هذا التاريخ، بينما ما حدث بعد تموز/ يوليو كان كافيًا لأن يؤسس أحزابًا لا حزبًا إسلاميًا واحدًا.

قيل وضع السيد محمد باقر الصدر (أُعدم في عام 1980) تسعة أُسس يقوم عليها الحزب الإسلامي، وهو حزب الدعوة، عُرفت بالأسس[61]، تدور حول الإسلام والإيمان والدولة الإسلامية المفترض بالحزب إقامتها، وُصفت بالمرتكزات النظرية[62]. تُشهر فيها الدعوة الدينية أولًا، وما يتوجب على العضو الحزبي فهمه والتقيد به ثم بعد ذلك تأتي السياسة، يتضح ذلك من تسلسل الأسس نفسه، وهي كالآتي:

– الإسلام وهو العقيدة والشريعة، **الأولى** مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول؛ أما **الثانية** فمجموعة القوانين التي جاء بها الرسول، وبتلازم العقيدة والشريعة يظهر التكامل في الإسلام، عقيدة في وجود الكون ونظامًا اجتماعيًا شاملًا لأوجه الحياة.

– المسلم وهو على نوعين: واقعي وهو المؤمن عن يقين بالله ورسالة النبي، ويبدو هو المقصود في عضوية الحزب، ومسلم ظاهري يشهد الشهادتين ولا ينكر ضروريات الدين، وهو يعتبر مسلمًا في عرف الدولة الإسلامية مساويًا في الحقوق والواجبات. لكن ما يميز على ما يبدو بين الواقعي والظاهري هو الإيمان، ويغلب على الظن أن عضو حزب الدعوة من صنف الواقعي وسواه من المسلمين من صنف الظاهري.

---

(60) الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة.

(61) الشامي، ص 129.

(62) الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة.

- الوطـن الإسلامـي وهـو مـا يسكنـه المسلمـون، لكـن هنـاك استحقاق سياسي للدولة الإسلاميـة، فالإسلام المتمثل فيها هـو صاحب حق في الأرض كلها، وهنا يحق للدولة الإسلامية إخضـاع جميع العالم سياسيًا لها على أساس الآيـة ﴿**الأرض يرثهـا عبـادي الصالحيـن**﴾، مع حفظ حقـوق غيـر المسلمين، وهـؤلاء يُعاملـون بحسب الأحكـام الشـرعية. لكن مشـكلة هذه الأحكـام أنها ليست واحدة، بل تختلف باختلاف المذاهب.

- الدولة الإسلاميـة، وهنا كل دولة لا تقوم على عقيـدة أو قاعدة الإسلام هي دولـة كافرة، مثل الدولة الشـعبية والرأسمالية، والحكـم على المسلمين هو القضـاء عليها بالطـرق التبشـيرية السلميـة أو الجهاديـة المسلحـة. كذلك على المسلمين هدم الـدول اللائي بلا عقيـدة، قامت على أهواء الحكـام، فهي دول كافـرة أيضًا. أما الدولة المُرضية فهي القائمة علـى عقيدة الإسلام. ويغلب على الظـن أنها الحاكمية نفسهـا. لكن الصـدر لا يتحدث عن نوع تلـك الدولة، هل التـي قامت علـى الشـورى أم ولاية الفقيـه! وكيف سيكـون التجـاذب فيها بين المذاهب، فمن دون النظر في هذا الأمر تبقى الدولة الإسلامية غير محققة.

- الدولة الإسلامية دولة فكريـة، وحدتها عاطفية وفكرية، **الأولى** تعبِّر عن اشـتراك المسلمين بصفتهـم جماعة فيهـا، **والثانية**، وهـي الأهم لكيـان الدولة، تعبِّر عن الموقف السياسي والنظرة إلى الحياة، **كحكم** و**كنظام**. والدولة ثلاث: إقليمية وقومية وفكرية والدولة الإسلامية هي الثالثة.

- شكل الحكم في الإسلام، الحاكم هو الراعي والمحكومون هم الرعية، ولا بد من أن تكون الرعاية أو الحاكمية شـرعية تُكتسب من رعاية الأمة والتقيد بنظـم الإسلام، ويحدد الصـدر نوعين من الحكم، وهو ما يمكـن أن يُطلق عليه الشـيعي والسنّي، فالشـكل الإلهي هو حكم الإمام المعصـوم، ولا دخل للناس فـي اختياره، والشـكل الشـوري هو اختيـار الأمة للحاكـم مع مراعاة الشـريعة، وعنده جائز في غياب المهدي المنتظر.

- تطبيق الشـكل الشـوري في ظروف الأمة الحاضرة، ومن شروط تحقيق

الشورى اختيار الحاكم وشكل الحكم ضمن الشريعة، الأكثر اتفاقًا مع مصلحة الإسلام والمسلمين، وهذا يتوقف على وعي الأمة، وبطبيعة الحال يبقى هذا محصورًا بين المسلمين بل والملتزمين بالشريعة فحسب، والشريعة شريعة الله، وهي الحاكمية بعينها.

- الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم، أن **الأولى** هي الثابتة التي بُينت في الشريعة من الأدلة الأربعة: القرآن والسنَّة والإجماع والعقل. أما **الثانية** فهي أنظمة الدولة التفصيلية، وهي قوانين متطورة بحسب ظروف وتطور الدولة، وهي تُستنبط من الشريعة.

- مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم، فتلك من مهام المجتهدين، المجتهد العادل هو صاحب الحق في تبيين الأحكام الشرعية عن طريق الإفتاء، وليس من حق الدولة منح وظيفة القضاء لغير المجتهدين، وعليها التقيد بقضاء المجتهد وأن لا تمنع مجتهدًا من مزاولة القضاء. أليس في هذا الأساس فصل، إلى حد ما، بين مزاولة سلطة السياسة وسلطة الدين[63]!

مما لا شك فيه أنه ليس للأحزاب الدينية، شيعية وسنّية، فكرة أو طريقة أو آلية في تدبير شؤون بناء التنظيم الحزبي وقيادته؛ لذا تجدها استفادت من آليات الأحزاب العلمانية في بناء هياكلها الحزبية، وليس في هذا من ضير ما دام يخدم عملها، وعلى العموم، إن التجارب التنظيمية والسياسية شأنها شأن التجارب الإنسانية في المجالات الأُخر، ليست حكرًا على البادئين فيها أو مكتشفيها.

فمما يُذكر في هذا المجال أن «السيد الصدر قد طلب أن تُجمع له المناهج والأنظمة الداخلية للأحزاب العلمانية والإسلامية في الساحة، للاستفادة منها في إرساء أسس التحرك بصيغة الحزبية المثلى. فتولى محمد صالح الأديب القيام بجمع الأنظمة الداخلية للحزب الشيوعي العراقي، وحزب البعث العربي

(63) ذكرنا الأسس الفكرية بتصرف عن ملحق (6)، راجع: الشامي، ص 494 (الملاحق).

الاشتراكي، وكُتيبات حركة القوميين العرب من زملائه الطلاب»[64].

بهذا الصدد كتب السيد هاني فحص، وهو صاحب عمامة ومن الدارسين في حوزات النجف: «لا أصل إسلاميًا لنماذجنا الحزبية الإسلامية. أما النسبة العالية من التماثل بينها وبين الأحزاب الأخرى المغايرة، فهي تأتي من شيء من التعرف على تاريخ الأحزاب التي كان لها دور كبير في التاريخ الحديث، وظروفها وشروطها (الحزب الشيوعي مثلًا) خصوصًا إذا لاحظنا أن كثيرًا من قيادات وسطية وكوادر شيوعية عربية غادرت مواقعها لتنتظم في إطار الأحزاب الإسلامية، وتتحول إلى مصادر رؤية في العمل الإسلامي الحزبي. ولكن التماثل في أساسه إنما يأتي في الدرجة الأولى من ضرورات تكوينية طبيعية في البناء الحزبي، لا دخل فيها للوعي أو الإيمان أو عدمه»[65]. وبالفعل، عندما تنظر في أدبيات الأحزاب الإسلامية تجدها تقليدًا لبناء غيرها من الأحزاب السياسية العلمانية، وأن العمل الحزبي لم يكن متأصلًا بينها.

سادسًا: انشقاقات الحزب

تعرّض الحزب مبكرًا لانشقاقات عديدة، منها التي أصابته في لحظة التأسيس، حيث توالت الانسحابات من الحزب بعد الصدر (أُعدم في عام 1980) لسبب شرعي مثلما تقدم، فانسحب محمد مهدي الحكيم (اغتيل في عام 1988)، وشقيقه محمد باقر (اغتيل عام 2003). وعندها تقدم الشيخ عبد الهادي الفضلي، أحد قادة التنظيم، في القيادة، بعد الفراغ الذي تركه هؤلاء الثلاثة، برأي ملخص ازدادت نسبة رجال الدين من المعممين في الحزب ليصبحوا الفئة الغالبة. لهذا نعت بعضهم الحزب بأنه «حزب عمائم»[66]!

إلى جانب ذلك أخذ الفضلي يُطالب، أو يسعى، إلى تنصيب رجل دين

(64) صلاح الخرسان، **حزب الدعوة الإسلامية**، ص 52.

(65) فحص، «كل الأحزاب العربية لينينية،» مجلة **النور**، عن مؤسسة الإمام الخوئي، العدد 88 (أيلول/ سبتمبر 1998).

(66) القزويني، ص 115.

مجتهد على رأس الحزب، أشبه ما يكون بولي فقيه الحزب. إلا أن خطًا آخر مثّله الشيخ عارف البصري (أُعدم في عام 1974) أحد الدارسين بالنجف آنذاك، اتخذ قرارًا بطرد الفضلي، وطالب بطرد الرفاعي وشخص آخر من الحزب[67]. مع أن الرفاعي لم يكن يعتبر نفسه عضوًا في الحزب حتى يُطرد إنما كان مؤسسًا[68]!

بحسب ما أفاد به الشيخ الفضلي أنه أول من تأثر بولاية الفقيه، وأن حزب الدعوة تبناها قبل الثورة الإيرانية (في عام 1979) وهو الذي أدخلها إلى حزب الدعوة، ويرجع ذلك إلى زيارته إيران، بمعية الشيخ عيسى الخاقاني بصفته مترجمًا، ولقاء آية الله الخميني في قم، بتنسيق مع جماعة الدعوة والسيد محمد باقر الصدر، وذلك في آب/ أغسطس 1964، قبل نفي الخميني إلى تركيا ثم العراق. وسأل الفضلي الخميني، بعد فراغ الأخير من درسه، هل الحكومة للأعلم أم لمطلق الفقيه؟ فأجاب الخميني: لمطلق الفقيه. «كان لهذا اللقاء أثره، بعد عودة الشيخ الفضلي للنجف، حيث دارت نقاشات مع الشهيد الصدر، تبنت الدعوة على أثرها نظرية ولاية الفقيه»[69].

بعد هجرة الكوادر والقواعد إلى إيران شارك الحزب من خلال وجوده هناك داخل «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق» في مؤتمر «نصرة الشعب العراقي» بطهران، في 25 كانون الأول/ ديسمبر 1987، وكان مقتصرًا على القوى الإسلامية، ومستبعدًا القوى العلمانية، وحينها لم يحتج حزب الدعوة وزعيمه آنذاك الشيخ الآصفي على محاولة تكريس دور المجلس الأعلى، على اعتبار أنه كان جزءًا منه، ولا على شروط المشاركة في المؤتمر، التي أكدها علي أكبر رفسنجاني خلال فترة الإعداد، وفي مقدمها: الإقرار بولاية الفقيه، والتمسك بقيام الدولة الإسلامية في العراق[70].

---

(67) الخرسان، ص 122.

(68) مذكرات السيد طالب الرفاعي: http://www.freewebs.com/alrefaee/alsaid-4.html

(69) **قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي**، ص 34.

(70) عزيز قادر صمانجي، **قطار المعارضة العراقية: من بيروت 1991 الى بغداد 2003** ([لندن: دار الحكمة، 2009])، ص 59 -62.

أما مؤتمرات المعارضـة اللاحقة فحضرها الحزب وهـو خارج المجلس الأعلـى، وبجماعـات عديـدة، حيث حصلـت الانشـقاقات بسبب عـدم الأخذ بعقيدة ولاية الفقيه والقرب والبعد من إيران.

بعدها ظهر للعلن تنظيم «حزب الدعوة ولاية الفقيه»، أصحاب عمائم مثل الآصفي، فالأخيـر كان ولا يـزال، حتى هذه اللحظـة، ينظر بعقائديـة إلى ولاية الفقيـه، بل يرى في مرشـد الدولة الإسلاميـة الولي المفترض، مـن دون الأخذ بالاعتبار الفوارق بين إيران والعراق.

قـال الآصفـي في ولايـة الفقيه: «تتصـل بالجانـب العقائدي لأنهـا امتداد ونيابة عن الإمـام الحجَّة (عج)، وإمامة الإمام الحجَّة (عج) هي مسألة عقائدية، وكذلـك إمامة أئمة أهـل البيت (عليهم السلام) هي مسألـة عقائدية، وتدخـل في أصول المذهـب. وولايـة الفقيـه بهذا الاعتبـار شـأن عقائـدي. وبالاعتبـار الثاني، من حيث السلطة والصلاحيات التي يمتلكهـا الولي الفقيه فهي مسألة فقهية. طريقة انتخاب الولي الفقيه وسعة وضيـق دائرة صلاحياته القانونية والفقهية هي مسألة فقهيـة. وعلـى العموم، فـإن هـذه المسألة تتصـل بالجانـب العقائـدي من جهة والفقهي من أخرى»[71].

بحسب إبراهيم الجعفري فإن الشـيخ الآصفي بعث برسالة «أشار فيها إلى سبب استقالته من قيادة الحزب، فسماحة الشـيخ يعتقد أنه لا بد من ربط حزب الدعوة الإسلامية ربطًـا عضويًا بولاية السيد علي الخامنئي، مرشـد الجمهورية الإسلاميـة، وأصـدر فـي هـذا الشـأن كتـاب **علاقـة الحركـة الإسـلامية بولاية الأمر**»[72].

إجمـالًا، بعد خروجه مـن الحزب، لا نرى مـن أثر في سيرة حيـاة آية الله الآصفي يشـير إلى فخره بنضالـه السياسي السابق في حـزب الدعوة، حتى وهو

(71) الموقع الرسمي لآية الله الآصفي: http://alasefi.net/asefi/index.php

(72) حوار مع إبراهيم الجعفري، **جريدة الزمان**، العدد 538، 2/ 3/ 2000، أجرى الحوار نضال الليثي.

يتحدث عن رفيقه في الحزب الشيخ عبد الهادي الفضلي، بقدر ما تتركز سيرته على اجتهاده وتأليفه الفقهي[73].

كذلك خرجت من الحزب مبكرًا جماعة عرَّفت نفسها بحركة «جند الإمام». وتعريفها بحسب أحد أعضائها أنها «حركة إسلامية ترتكز على عقيدة عودة الإمام المهدي المنتظر، عجل الله فرجه، لها أهداف سياسية أيضًا، ترتبط بذلك الهدف الكبير، وهي الإعداد، وتهيئة المناخ والظروف السياسية لظهور الإمام المهدي، عجل الله فرجه، من خلال إيجاد المناصرين للإمام، وإيجاد المؤسسات والأطر التي ينجز من خلالها الإمام مهمته»[74].

عن تاريخها، أُسست الحركة «في نهاية الستينيات نتيجة التقاء جذرين من العمل الإسلامي: **الأول** ينتمي إلى منظمة الشباب الإسلامي، ولم تتخذ الحركة تسمية لها في بداية قيامها حيث عملت بدون اسم لفترة طويلة، بعد ذلك أطلقت على نفسها اسم جند الإمام»[75]. و«جند الإمام» التي أبرز أعضائها السيد سامي البدري، كان طالبًا في السنة المنتهية من الدراسة الطبية تحوّل إلى الدراسة الدينية واعتمر العمامة، «ليست حزبًا سياسيًا بالمعنى الحرفي للكلمة (...) أقرب إلى أن تكون منظمة سياسية تعمل بشكل شعاعي، لذلك أُطلق عليها اسم الحركة»[76].

بهذا ليس لها قادة بقدر ما تؤدي دورها عن طريق الاختصاصات والتوعية. ساهمت جماعة جند الإمام في لجنة العمل المشترك في دمشق (في عام 1989)، حيث بعد تحرير الجيش العراقي الفاو، ووقف الحرب العراقية - الإيرانية (في عام 1988)، راجعت الحركة الإسلامية ككل موقفها من بقية

(73) راجع سيرته في: http://www.al-shia.com/html/ara/ola/?mod

(74) جريدة **المؤتمر**، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

(75) جريدة **المؤتمر**، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

(76) جريدة **المؤتمر**، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

أحزاب المعارضة، ممن أُبعدوا عن مؤتمر «نصرة الشعب العراقي» المنعقد في طهران (في عام 1987)[77].

كذلك حضرت جماعة الجند مؤتمر بيروت (آذار/ مارس 1991) بشخص أمينها السيد سامي البدري[78]، و«فيينا» للمعارضة العراقية، ممثلة بشخص عضويها: سعد جواد وعزت الشابندر[79]، والأخير عضو البرلمان الحالي، ترك العمل الإسلامي وانتمى إلى «القائمة العراقية» برئاسة أياد علاوي، ثم تركها وانضم إلى قائمة «دولة القانون» برئاسة نوري المالكي، استعدادًا لخوض انتخابات عام 2010.

بعدها انشق، خارج العراق، عن الحزب جماعة عرَّفت نفسها بـ «كوادر الدعوة الإسلامية»، وذلك في حزيران/ يونيو 1991، في عقب فشل الانتفاضة، بل أكثر من هذا قيل كانت الفكرة تمتد إلى عام 1988 حين وقفت الحرب العراقية - الإيرانية التي استدعت مراجعات في العمل السياسي الإسلامي، وأسفرت عن مبادرة تأسيس تنظيم يراعي الخصوصية العراقية، بعد واقع الحال في العمل الإسلامي ووجوده على الأرض الإيرانية.

أصدرت الجماعة جريدة **فجر العراق**، ونظمت لها فروعًا. وإضافة إلى الخصوصية العراقية أكد برنامجها المشروع الحضاري الإسلامي وآليات الديمقراطية والمناداة، بحسب تعبير أحد كوادرها على بناء دولة الإنسان، وصدر أول بيانات الحركة في حزيران/ يونيو 1991 [80].

لكن، يُذكر أن تلك الجماعة ساهمت تحت عنوانها هذا في لجنة العمل المشترك (في عام 1989) في دمشق، قبل حضورها مؤتمر «فيينا» (16 - 19

(77) صمانجي، ص 67.

(78) علي الشمراني، **صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج** ([لندن: دار الحكمة، 2003])، ص 198.

(79) صمانجي، ص 107.

(80) جريدة **المؤتمر**، حوار مع عضو المكتب السياسي للحركة عبد الجليل الخير الله، أجراه نضال الليثي، العدد 92، 24/ 3/ 1995.

حزيران/ يونيو 1992)، بشخص محمد عبد الجبار شبوط[81] الذي تولى في ما بعد رئاسة تحرير جريدة **المؤتمر**، لسان حال المؤتمر الوطني بزعامة أحمد الجلبي، وبعد سقوط النظام، تولى مهام رئاسة تحرير جريدة **الصباح** شبه الرسمية، ويرئس حاليًا تحرير مجلة **الأسبوعية** المستقلة، ثم استقال لترشحه في الانتخابات (2010) مع كتلة دولة القانون، أي حزب الدعوة جناح المالكي. ويُعدُّ مؤتمر «فيينا» المؤتمر الثاني العام للمعارضة العراقية بعد مؤتمر «بيروت» الملتئم في آذار/ مارس 1991.

خرج عن الحزب ما عُرف بـ«الدعوة الإسلامية، الخط البصري»، نسبة إلى مدينة البصرة، أو هكذا تم التعارف على تسميته، حيث منها يتحدر عز الدين سليم (قُتل في عام 2004)، وكان رئيسًا لمجلس الحكم حينها. أما انشقاق الشيخ اللبناني علي الكوراني فموضوعه، بحسب ما روي، يتعلق بمعارضته، وعدد من أعضاء الحزب، انتخاب قادة الحزب (في عام 1980) في طهران، فانفصل وشكّل تنظيمًا خاصًا[82]. وكانت علاقة الكوراني بالصدر متأزمة، فقاد حملة تشهيرية ضد حزب الدعوة الأصل[83]. ويُذكر أن العلاقة بين الصدر والحزب تأزمت بسبب شخص، لعله الكوراني نفسه، وحدث ما يشبه القطيعة[84].

ثم اعتزال آية الله كاظم الحائري، وكان يمثّل ولي فقيه الحزب، أي رئيس المجلس الفقهي الحزبي. واصطدم الأخير ببقية أعضاء الحزب في شأن الحدود والصلاحيات. و«كان يرى أن قرار الحزب لا يكون شرعيًا دون أن يصادق عليه الفقيه»[85].

إجمالًا، ما أن حل منتصف عقد التسعينيات، من القرن الماضي حتى قرأنا بيانًا صدر تحت عنوان مشترك للقوى الإسلامية، بخصوص هروب

---

(81) صمانجي، ص 107.

(82) الشامي، ص 224.

(83) الشامي، ص 223.

(84) محمد رضا النعماني، **الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار**، ص 150.

(85) النعماني، ص 225.

حسين كامل من بغداد، وما أثاره من جدال في شأن الموقف منه، ظهرت فيه أربع جماعات منشقة عن حزب الدعوة: حركة «جند الإمام»، وحركة «الكوادر الإسلامية»، و«الدعوة الإسلامية»، وحزب «الدعوة الإسلامية - ولاية الفقيه»[86]! والأخير تمثله جماعة الشيخ كاظم الحائري، بعد إلغاء المجلس الفقهي، في مؤتمر الحزب الذي عُقد في إيران في عام 1988 [87].

ابتعدت من الحزب في عام 1998 جماعة تحت عنوان «حزب الدعوة - تنظيم العراق» بإشراف عبد الكريم العنزي[88](عضو البرلمان - انتخابات 2005). وحصلت على تمثيل لها في برلمان 2005، لكنها لم تحظَ بأي مقعد في الدورة الجديدة (2010)، بعد أن دخل العنزي وجماعته مع الائتلاف الوطني برئاسة إبراهيم الجعفري. نجد في العنوان الذي اختارته جماعة العنزي شيئًا من الفصل، أو التمييز، بين الحزب في الخارج والحزب في الداخل، وهي مسألة اشتد الجدال في شأنها، ليس على مستوى السياسة بل على مستوى الثقافة أيضًا، مع أنه كان من المقيمين في إيران، قبيل سقوط النظام السابق.

إسلاميًا تبدو المسألة من مقولات حزب الفضيلة الذي بدأ مرجعه الديني الشيخ محمد اليعقوبي، وأمينه العام نديم الجابري، إثارتها في شأن القادمين من الخارج الذين تبوأوا مراكز حكومية، وفي مقدمهم إبراهيم الجعفري، ونوري المالكي بصفته رئيسًا للوزراء، وكذلك قادة المجلس الأعلى، على اعتبار أنهم كانوا بعيدين مما حصل في العراق أيام السلطة السابقة، وما جرى خلال فترة الحصار الدولي (1990 - 2003) على العراق.

كذلك انفصل عن الحزب أمينه العام السابق إبراهيم الجعفري، والناطق

---

(86) جريدة **المؤتمر**، «آراء ومواقف أحزاب وشخصيات المعارضة العراقية،» العدد 114، المؤرخ 18/ 8/ 1995.

(87) الخرسان، ص 403.

(88) يبدو العنزي من الحزبيين السلفيين إن صحت العبارة، فكان داخل البرلمان (بحدود منتصف عام 2007) مدافعًا عن تطبيق الشريعة في السارق والسارقة، بينما كان أحد المعممين يرفضه، وهو عضو المجلس الأعلى الإسلامي جلال الدين الصغير، وكانت حجة الأول أنها شريعة الله، وحجة الثاني عدم وجود عدالة تسمح بتطبيق هذا القانون.

باسمه، ليشكّل كيانًا خاصًا به تحت اسم «تيار الإصلاح الوطني» أعلن عنه في 31 أيار/ مايو 2008، وأصبحت لديه فضائية اسمها «بلادي»، إضافة إلى الصحافة، وفروع الحزب في المدن العراقية المختلفة، وفي الخارج أيضًا. حصل هذا بُعيد التئام مؤتمر الحزب، وانتخاب قادة جدد، وحل نوري المالكي أمينًا عامًا بدلًا من الجعفري.

أعلن الجعفري في بغداد أن «الإصلاح» تيار مفتوح على العراقيين جميعًا، لكن ما أن أعلن عن تياره حتى قابلته تصريحات مسؤولي حزب الدعوة بأنه لم يعد على ملاك الحزب. واستعدادًا لخوض انتخابات (2010) انضم تياره إلى تكتل «الائتلاف الوطني العراقي» مع المجلس الأعلى الإسلامي، وقوى بينها فروع انشطرت عن حزب الدعوة.

أما جماعة نوري المالكي، وهم يعدون أنفسهم الحزب الأم، فلم يشاءوا الدخول في الائتلاف، بعد ترشُّحهم في انتخابات المحافظات، قبل عام، وفوزهم الكاسح، وحجتهم في ذلك أنهم مع كيانات عراقية، بعيدة من كيانات الطوائف، ومحاولتهم إنهاء مبدأ التوافقية في إدارة الدولة. وذلك بتشكيل تكتل دولة القانون، لما في العنوان من إغراء انتخابي، فالجمهور العراقي بحاجة إلى فرض القانون بعد معاناته الفوضى، ودخلت في هذا التكتل جماعات وشخصيات من خارج الشيعة، ومن المنطقة الغربية السنّية، لكن بعد ممارسة السلطة بدت هذه المحاولة لجلب الناخبين تحت شعار فرض القانون ووحدة البلاد مخفقة.

هناك ما عرف بـ«حركة الدعوة الإسلامية» التي مثّلها في قوائم الانتخابات، عام 2005 عادل عبد الرحيم مجيد و«أنصار الدعوة في العراق» الذي يمثله مازن مكية في بغداد. وهجرت شخصيات عديدة الحزب وأعلنت مواقفها الليبرالية، وبينها مثقفون معروفون في الساحة العراقية، وأبرزهم ضياء الشكرجي، وهم يحاولون إعطاء صورة عن الديمقراطية من داخل الإسلام، بعيدًا من الفكر الشمولي الديني، وتأكيدًا على فصل الدين عن الدولة والسياسة.

قبل السلطة كان حزب الدعوة مشمولًا بلائحة الإرهاب، من طرف وزارة

الخارجيـة الأميركية منذ عام 1985، وربما لهذا علاقـة بتفجير السفارة العراقية في بيروت، ومحاولة اغتيال أمير الكويت، وما دارت عليه الشبهات في حوادث أخـرى، ومنها تفجير السفـارة الأميركية في بيروت، «وكـان لا بد من رفع اسمه مـن لائحة الـوزارة المذكـورة (الأميركيـة)، قبـل أن تتمكن الولايـات المتحدة الأميركيـة مـن إجـراء أي اتصالات جدية معـه. وقام بإعـادة النظر فـي برنامجه العقائـدي، وخـرج ببيـان سياسـي جديد حـوَّل الحزب إلـى حـزب ديمقراطي اجتماعي مقبول بجذور دينية إسلامية»[89].

قيل جاء ذلك التبدل في بيان الحزب الصـادر في عام 1995، وما «أدخل فيـه من تعديـلات جوهرية»[90]. ولـم يُنشـر علـى مستوى واسـع، وهو، بحسب ناشـطين في حزب الدَّعـوة، يُعد من المهمـلات. وتجدر الإشـارة إلا أن وجود حـزب الدعوة على لائحـة الإرهاب يتناقض مع اشـتراكه في مؤتمـر المعارضة العراقية في بيروت (آذار/ مـارس 1991)[91]، وهو أول مؤتمر في إثناء انتفاضة آذار/ مـارس عقب حـرب الكويت، ثم مؤتمـرات المعارضة التـي كان الأغلب منهـا برعاية أميركيـة، وأكثر من هذا أصبـح الحزب عضوًا فـي المؤتمر الوطني الموحد[92] المدعوم من أميركا دعًا كاملًا في وجوده ونشاطه.

سابعًا: زمن السلطة

ظل الحزب طوال فترة الحصار وعمل المعارضة في عقد التسعينيات وما بعدهـا، يرفع شـعار فك الحصـار عن الشـعب العراقي، وضـد توجيه ضربة عسكريـة، أو إسقاط النظام عـن طريق غزو عسكري، وكـان متوافقًا في هذه الطروحات مع الحزب الشـيوعي العراقي، حتـى حدث الكثير من

(89) علي عبد الأمير علاوي، **احتلال العراق: ربح الحرب وخسارة السلام**، ص 107.

(90) علاوي، الهامش.

(91) صمانجي، ص 86.

(92) هـذا ما أفادني به الناشـط فـي حقوق الإنسـان وأحد الأعضـاء المهمين سابقًا فـي المؤتمر الوطنـي الموحد غانم جواد، واشـتراكه مع أحمد الجلبي فـي التباحث مع قادة حـزب الدعوة في إيران، لترتيب الانضمام.

التنسيق بينهما وجماعات أُخر، ولم يشترك الحزب في مؤتمر لندن، ولا في أعمال لجنته التحضيرية، على الرغم من أنه كان معدودًا ضمنها[93].

بعد ختام المؤتمر (14 – 16 كانون الأول/ ديسمبر 2002)، عُقد «ائتلاف القوى الوطنية العراقية» في بريطانيا في 11 شباط/ فبراير 2002، واتُّخذ قرار رفض الضربة العسكرية لإطاحة النظام، والبعد من «الارتهان لمشاريع تخدم مصالح أجنبية»، وكان الموقعون على بيان الاجتماع من حزب الدعوة: إبراهيم الجعفري وحيدر العبادي ووليد الحلي وعبد الرزاق الكاظمي[94].

أبلغني أحد الفاعلين في ذلك الائتلاف، ومن الذين ظلوا بعيدين من الوضع السياسي العراقي، أن حزب الدعوة كان يتصل بالأميركيين، ولما أُستفسر من إبراهيم الجعفري في شأن ذلك الاتصال أجاب على طريقته، في فن عدم الوضوح بالعبارة، وتكرار الأوصاف وانتقاء المفردات الإنشائية، وعلى حد عبارة بول بريمر: «أحاديثه غير المتناسقة»[95]، حتى من دون معانٍ في أغلب الأحيان، وظل يلف ويدور مع أن الجواب عن السؤال كان كلمة واحدة، حتى ضجر أحد المشاركين، من أصحاب العمائم، فنفض عباءته تاركًا المكان. بينما كان الحزب يشارك في طهران ممثلًا بشخص أبي بلال علي الأديب، في ما عُرف حينها بـ «ترتيب البيت الشيعي» (قُبيل سقوط النظام بأيام)، وهاجم الأحزاب التي شاركت في مؤتمر «لندن»[96].

على أي حال ارتبط نشاط حزب الدعوة الشديد بفورة الثورة الإيرانية، قُبيل انتصارها وبُعيدها، وكانت الثورة مغرية لقوى عراقية عديدة، حتى إن الحزب الشيوعي العراقي، وهو على أبواب توديع الجبهة (1973 – 1979) التي عقدها مع البعثيين، كان يأمل في نجاح الثورة الإيرانية لتحقيق تحولات على مستوى الحكم بالعراق، وكان ينقل أحداث الثورة في جريدته الرسمية

(93) صمانجي، ص 527.

(94) صمانجي، **قطار المعارضة العراقية**.

(95) بول بريمر، **عام قضيته في العراق** ([بيروت: دار الكتاب العربي، 2006])، ص 157.

(96) صمانجي، ص 565.

والعلنية آنذاك «طريق الشعب» خلافًا لتوجهات السلطة التي أغلقتها بعد نجاح الثورة بشهرين (نيسان/ أبريل 1979)، إلى جانب ذلك السلوك، كان موقف الحزب الشيوعي العراقي المعتدل تجاه سورية، أحد أوجه الخلاف القوية والمقوِّضة للجبهة الوطنية مع حليفه البعث.

إلا أن حزب الدعوة طرح، في بداية الأمر، آية الله الخميني بصفته وليًّا فقيهًا، وذلك عبر ملهمه السيد محمد باقر الصدر «ذوبوا في الإمام الخميني...»! الذي أخذ في تلك الفترة يتحدث عن ثورة ودولة إسلامية، من دون مراعاة ظروف العراق، وقوة السلطة وقسوتها. لهذا حُسبت قضية الدُّجيل من ولاءات الحزب لإيران خصوصًا أن العراق كان في حرب ضدها. إلا ما يسجل للحزب وقادته أنهم راجعوا أفكاره كثيرًا، بعد وقف الحرب العراقية الإيرانية، ونظروا إلى ما قد يبعده من العراق، فتركوا الساحة الإيرانية، للابتعاد من شروط الوجود فيها والعمل السياسي المعارض منها.

هناك منظمات دينية نشأت داخل العراق، بعيدًا من حزب الدعوة، مثل منظمة العمل الإسلامية التي تخضع لمرجعية آل الشيرازي، وكانت تأسست عام 1968، وقامت بعمليات عسكرية، من تفجيرات واغتيالات، في بدايات الثمانينيات، لكن بعد العودة إلى العراق في عام 2003 أخذت بالانطفاء، ولم تشارك في الحكومة أو البرلمان، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحركة أو الجماعة الخالصية، التي تتبع مرجعية آل الخالصي، وجماعات أخرى صغيرة، لم يبق لها حضور، إنما ظلت بحدود الأفراد.

بعد قيام الثورة الإيرانية واندلاع الحرب العراقية الإيرانية في سبتمبر/ أيلول 1980 أخذت تظهر جماعات دينية شيعية، حصلت على دعم كبير من إيران، دعم سياسي وعسكري، فقد تأسس المجلس الإسلامي الأعلى سنة 1982 وضم في بداية الأمر أغلب الجماعات الإسلامية، حتى دخله حزب الله الكردي بقيادة أحد البرزانيين، وصار هناك تنسيق مع الحركة الكردية الإسلامية، التي تبلور وجدوها، واعتزلت الإخوان المسلمين العراقيين، لتكوِّن نفسها على أساس قومي.

ثامنًا: أزمة الإسلام السياسي ما بعد السلطة

تقدّم الحديث عن نشأة الإسلام السياسي في العراق، وكانت البداية بالمفهوم الحزبي بجماعة الإخوان المسلمين، وشيعيًا بحزب الدعوة الإسلامية، وبما أن المعارضة غير السلطة، مثلما أن الهدم غير البناء، يستخدم المعارض المعول لإسقاط السلطة التي يعارضها، لكن عندما يحصل على السلطة عليه أن يستبدل بالنية في الهدم النيةَ في البناء، هذا ما لم تعيه الجماعات الإسلامية العراقية، وعلى وجه الخصوص المؤثِّرة منها، مثل الأحزاب الشيعية، فهي ظلت أسيرة مناخ المعارضة وارتباطاتها السابقة، لذا لم تتمكن من مواجهة التدخلات الإيرانية لأنها مدينة لها بالفضل، وهي لم تغض الطرف عن إيران لسبب طائفي بل لسبب أن العديد منها تأسس داخل إيران، وظل محسوبًا على مؤسسات إيرانية حتى هذا الوقت.

تأثرت تلك الحركات والجماعات بالواقع الجديد الذي فرضه مجلس الحكم (في عام 2003)، وهو الخضوع للمنطق الطائفي، حيث تمثلت تلك الأحزاب في هذا المجلس على أساس طائفي، وتوزعت داخله على هذا الأساس، فخرج الإخوان المسلمون التركمان من الحزب الإسلامي العراقي، وكذلك أقام الإخوان المسلمون الكُرد حزبهم في إقليم كردستان العراق. وفي الجانب الشيعي أسس أعضاء جماعة الدعوة التركمان حزبهم، وتميز الكُرد الفيليين عن الأحزاب الشيعية في كيانهم القومي، وحزب الدعوة نفسه تشظى إلى جهات عدة، مثلما سبق الحديث عن ذلك. وإذا جمعت معارضة النظام الأحزاب الدينية فقد فرّقتها السلطة، وما حدث أخيرًا بين الأحزاب الشيعية نفسها معروف عندما أخذ التيار الصدري والمجلس الإسلامي الأعلى يطالبان بتنحية المالكي أو مساءلته أمام البرلمان.

يمكن إيجاز تجربة الإسلاميين في السلطة بالحديث عن حزب الدعوة، فمنذ سبع سنوات والسلطة التنفيذية بيده. بعد استلام الحزب المسؤولية الأولى في السلطة التنفيذية، رئاسة الوزراء لإبراهيم الجعفري (2004 - 2005)،

ثـم رئاسـة الـوزراء لنـوري المالكـي (2005 -) لـم يترجـم أطروحتـه، وهو فـي المعارضة، بل يجـد المرء مفارقـة كبيرة بيـن أن يمارس كـوادر الحزب ما مارستـه سلطات سابقة، وذلك باحتـواء المناصب والوظائـف، وتعيين عدد من المستشارين غير المؤهلين والمسؤولين البعيدين من تخصصاتهم.

يغلب على الظن، بعد قراءة حياة محمد باقر الصدر وعصاميته، أنه لو كان حيًا لأعلـن البراءة من عدد ليـس بالقليل من هـذه الوجوه، بل لأعـاد النظر في مقولته: «ذوبوا في الإمام الخميني ...»، أو مـا يُقاربها، بعد ما حصل في إيران، على أيدي الكـوادر السياسية، وفي ظل الدولة الإسلاميـة، وفي العراق على يد الأحزاب الدينية.

لكن، مع كل الخلل وعند المقابلة مع بقية الجماعات التي تسلمت أعمدة السلطة، يبـدو حزب الدعوة أفضل تلـك الأحزاب من ناحية قلـة العبث بالمال العام واستغلال السلطة، هذا ما وصلنا مـن محافظة البصرة على وجه التحديد، فضـلًا عن العمـل على تأمين وحـدة البلاد وذلـك بالاعتـراض المتواصل على فدراليـة الجنوب والوسط، أو فدرالية المحافظات، مع مـا فيها من غاية الصراع مع المجلس الأعلى الإسلامـي والقوى الأخرى الداعية إليهـا، فهي تحسب له في المحافظة على وحدة البلاد مثلما تقدم.

على صعيد حصته من العبث بالمال العـام، فبحسب المعلن من جماعات عدة، أنه كـان بعيدًا من الاتجار بالنفـط عبر قنوات غير رسميـة، والسبب، على ما يبدو، أنـه في السنـوات الأولى لم يكـن الأول في سلطة المحافظـة، غير أن ذلك لـم يستمر طويلًا، فبعـد أن خلت له رئاسـة الوزراء، وأغلـب المحافظات الجنوبية والوسطـى، تبدلت المعادلـة، وفضيحة وزير التجارة فـلاح السوداني، وهو المحسـوب على أحد الفروع الدعوية، شـاهد على ذلـك. وأخذت تتكاثر سلبياته العميقـة، وغدى العديد من المراكـز الثقافية والأكاديميـة بيد كوادره أو مـن ظلوا على الولاء له، من دون التوقف عند إمكاناتهم وقدراتهم، وهذا تشـبُّه بسلوك حزب البعث، وأحزاب السلطة الشمولية.

كـان الإصرار علـى قضيـة الدُّجيل وإعـدام صدام حسيـن بسببهـا (كانون الاول/ ديسمبـر 2006)، وتوقيت أن يكون ذلك ليلـة عيد الأضحى، إيحاء أنها محاولـة من الحـزب لإعطاء صـورة، وتسجيل حـدثٍ، بأنه صاحـب الانقلاب ضد نظام صدام حسين، وحرم المـلأ من الاستماع إلى بقية جرائم رئيس النظام السابق، وهي لا تعدُّ ولا تحصى وأغلبها من الكبائر، بل أدى ذلك التصرف إلى تعميق الطائفية، فالقضية تتعلق بمحاولة اغتيال رئيس جمهورية، بحسب القانون العراقـي وقتذاك، وقائد جيش يدخـل حربًا مع بلاد أجنبية، أذاعـت إذاعتها النبأ قبـل غيرها. كذلك أوهمـت المحاكمة وأوهم مشـهد الإعدام أن صـدام السنّي يُعدمه حزب الدعوة الشيعي.

هـذا والدُّجيل التـي كانت مسرحًا لمحاولـة اغتيال صـدام حسين (تموز/ يوليو 1982)، ذات تاريخ عريق[97]، ويشهد ترابها على حوادث أموية وعباسية ومغولية، لذا مـلأ اسمها صفحات أمهات التاريخ. كانـت قضية خلافية حركت الطائفيـة، بينما هنـاك من القضايـا ما يمكن أن يجمـع العراقييـن ويقلل من ردة الفعل لدى أعوان النظام السابق، لكن علـى ما يبدو أراد حزب الدعوة، مستغلًا وجوده على رأس السلطة، أن يعطـي لنفسه حضورًا إعلاميًا عبر المحكمة، وأن يُقـدّم نفسه على أنه صاحـب المظلومية لا غيره، وكذلـك أراد بإظهار المالكي، وهو يُصـادق على قرار تنفيذ الإعـدام الإيحاء أنه صاحب الانقـلاب أو الثورة، هذا ما جال بحساباته على أغلب الظن. وتناقلت الأخبار بأن الشاهد الذي أوتي بـه إلى المحكمة كـان يبلغ أربعة عشـر عامًا عند حدوث محاولـة الاغتيال (في عـام 1982)، جرى ترتيب ذلـك كله لإنجاح المحاكمـة، وتقديمها على غيرها من القضايا الكبرى الأُخر.

كان مشـهد الإعدام وما علا في شـأنه مـن هتافات باسم رموز شـيعية غير

---

(97) شـهرت محاكمة صدام حسيـن ناحيـة الدُجَيْل عالميًا، وهـي بلدة قديمة، شـهدت حوادث جسامًا من قبل: حرب مُصعب بن الزبير (71هـ) مع عبـد الملك بن مروان ومقتله، وهو عامل أخيه عبد اللـه على العراق. ولإبراهيم الأشـتر (قتل عام 71 هـ)، أحد أبرز قادة جيـش مُصعب، مرقد في أطرافها، وما زال ماثلًا يُزار. ونسبة إليه عرفت دُجَيْل بالإبراهيمية. وكانت ساحة حرب بين ابن الأشعث والحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95 هـ)، وعبرها وصلت طلائع من المغول إلى بغداد (656 هـ).

مستحب، بل إن عضو لجنة الادعاء العام في القضية نفسها، ظهر بالصورة والصوت محمولًا على الأكتاف هاتفًا: «منصورة يا شيعة حيدر»! ولو قارنَّا هذا الفعل من جانب حزب الدعوة مع إعلان مسؤوليته، وهو أمر غير ثابت، عن محاولة اغتيال عدي صدام حسين لاتضح لنا أن العواطف تحركه، وأنه بدا كمن يبحث عن تسجيل مجد سياسي، وكأن قوافل المعدومين منه لم تكفِ لطرحه حزبًا مكافحًا ثابتًا على الأرض!

عقد حزب الدعوة الذي يُشار إليه بالأصل، مؤتمره في بغداد في 19 - 21 نيسان/ أبريل 2007، وفاز نوري المالكي برئاسة أمانته العامة، بعد أن رئسها إبراهيم الجعفري طوال تلك الفترة. ومن المعلوم أن الحزب تقوده الأمانة أو القيادة العامة، وهي المسؤولة عن سير الحزب وإدارة شؤونه. وتتولى القيادة التنفيذية الشؤون اليومية الحركية داخل الحزب. عُقد المؤتمر بوجود الحزب على رأس السلطة العراقية، وكان قد وصل إلى رئاسة الوزراء عن طريق الائتلاف الشيعي، أما جماهيريًا فلم تعد له إمكانية الحصول على ما هو عليه من دون الائتلاف، أو مواراة اسمه وراء لافتة «دولة القانون» مثلما فعل في انتخابات المحافظات (2008).

تبنّى الحزب في مؤتمره الأخير جملة من القضايا، بما يتماشى مع الظرف الحالي، ما بعد المعارضة، وأوجزها باثنتين وعشرين نقطة، منها ما خص العمل بين الجماهير العراقية عمومًا، من دون إعطاء الآليات التي يفتح بها الحزب أبوابه على الجميع، فهل سيخرج الحزب من إطاره المذهبي أو الديني عمومًا، ليستوعب الأمة العراقية مثلما ورد في قراراته التالية:

- «إعادة صياغة مواد النظام الداخلي للحزب بما يتناسب وظرف العراق الجديد، والعمل بنظرية تنظيمية جديدة تستوعب المرحلة، وتحتضن الجماهير العراقية التي تُقبل على الدعوة وتثق بمنهجها الذي يحرص على استقلال العراق، والعمل على وحدته وقوته».

- «تفعيل الجانب الإعلامي وتوسيع مساحة استخدام الآليات

والوسائل القادرة على توصيل فكر الدعوة إلى الأمة العراقية بشـرائحها وفئاتها المختلفة»[98].

أمـا بقية القـرارات العشـرين فجـاءت لتأكيد التزامـات الحـزب بتحالفاته السياسية مثـل تأكيده الالتـزام بالمـادة (140) مـن الدستور العراقـي، الخاصة بمدينة كركوك. ومن المعلوم أن المادة المذكورة ما زالت مثار جدال، حتى بين الكرد أنفسهم، وقد تؤدي إلى تجزئة العراق في حال ضمها إلى إقليم كردستان، وهو مـا لا ينسجم مع تأكيد الحـزب على وحدة العـراق، وموقفه الواضح ضد الفدراليات الأُخر.

من قراراته ما يُطمئن المرجعية الدينيـة، والتأكيد على الائتلاف الموحد، مع أنه ائتـلاف يؤكـد المحاصصـة الطائفية. جاء فـي قـراره أو توصيته (14) التالـي: «أكـد المؤتمـر علـى تبنّـي المواقـف السياسيـة الوطنيـة للمرجعيـة الدينيـة العليـا، مـن أجـل وحـدة الشـعب العراقـي ودعـم الموقـف الوطني، وتأكيـد الائتـلاف العراقي الموحـد، والحفاظ علـى وحدة العـراق واستقلاله وسيادتـه»[99]. لكنه فـي انتخابات المحافظـات المحلية نـزل بائتلافه الخاص ائتـلاف«دولـةالقانـون».

لكـن تبـدُّل الظـروف، ووجـوده فـي أعلـى مراكـز الحكـم، يحتـاج إلـى مراجعـات مستمـرة، وأرى أن مستقبله سيكون بالميزان إذا مـا استمرت طريقته في التعامـل على ما كانـت عليه. يحتـاج الحزب إلـى انتفاضة فـي داخله، تبدأ بتغييـر الاسم، إذا أراد التعبير عما سمّاه في مؤتمره الأخير «الأمة العراقية»، لأن عنـوان «الدعوة الإسلاميـة» عبّر عن مرحلـة سابقة، وهي محاولـة القبض على السلطة، وإقامـة الدولة الإسلامية، وهذا مـا تخلّى عنه الحـزب عمليًا، وكذلك لما لهذا العنوان من إشـارة دينية قد تقترن بدعوة الإسـلام الأولى، يوم لم يكن هنـاك إسلام مـن الأساس. انتفاضـة يتحول بها حزبًـا وطنيًا، ولا أعنـي الوطنية

---

(98) البيان الختامـي الصادر عن مؤتمر الحزب، والمنشـور على موقع الحـزب الرسمي: http://al-daawa.org/bayan/23-4-2007.htm

(99) البيان الختامي الصادر عن مؤتمر الحزب.

بمقابلة الخيانة أو العمالة للأجنبي، بل أن ينفتح بابه لجميع العراقيين، فالآن هو حزب طائفة، وحزب تعاليم دينية.

بينما الدماء التي بذلها والجهد الذي قام به يستحق أن تسفر عن أكبر من هذا! وبالتأكيد لا يُنسى لهذا الحزب موقفه الجدير بالثناء من وحدة العراق، ضد تقسيمه إلى أقاليم، لكن هذا الموقف قد يهتز، ويضعف عند تقديم طموح السلطة على أي طموح آخر!

مما لا يحمد الحزب عليه، إضافة إلى ما ذكرناه من استحواذ كوادره على العديد من مرافق الدولة، أنه لم يبادر إلى محاسبة الفاسدين، من المحسوبين عليه، وإن كانوا من فروع أخرى، فقضية فساد وزارة التجارة لم تظهر للملأ بفضل الحزب، بل إن أعضاءه في البرلمان حاولوا، واستقتلوا كي لا يستدعى وزير التجارة، عبد الفلاح السوداني، مع أن التهم الموجهة إلى هذه الوزارة تهم خطيرة، تتعلق بغذاء وحياة الناس، ولا يفسَّر تعطيل محاسبة الوزير أو محاكمة المسؤولين الآخرين إلا بوجود قضايا فساد متشابكة، وخطايا متبادلة، يخشى من فضحها.

تاسعًا: أسباب جمود الخطاب

صار هناك تقارب ملحوظ بين الحركة القومية العربية داخل العراق والإسلام السياسي السنّي، المتمثل بالإخوان المسلمين، وإذا تفحّصنا الخطاب الإخواني منذ الأربعينيات حتى بدايات الستينيات من القرن الماضي، نجده مختصرًا في القضية الفلسطينية، وفي إشاعة الأجواء الإسلامية. يعطينا هذا تصورًا أن الإخوان المسلمين انشغلوا بقضية فلسطين فحسب، ولم يقتربوا من هموم العراقيين، في تلك الفترة بالذات، بشعور إسلامي - عربي. صحيح أن القضية فيها من الحقوق لكن تغيّب الشأن الداخلي وراء قضية فلسطين، وبهذا الحجم والاندفاع ربما ساهم في وهن التنظيم الإخواني وعدم الإحساس بتغيير في الخطاب منذ وجوده، وهنا لا نعيب هذا النشاط بقدر ما نحاول إيجاد عذر عن ضعف تأثير الإخوان في العراق قياسًا على بلدان أُخر، مع عدم

إغفالنا اختلاف مستوى التدين بين أهل العراق وسواهم، إلى جانب الانشغال بالمماحكات الحزبية مع البعثيين والشيوعيين، مع الولاء للفرع الأم في مصر.

لكن عندما نطالع أدبيات الإخوان بعد نيسان/ أبريل 2003 وبياناتهم نجد فيها تغييرًا في الخطاب، كي يتياسروا مع المستجدات، وكانت عاصفة. ويُفهم من بيانه الأول الصادر في 20 آذار/ مارس 2003، عشية انطلاق العمليات العسكرية، أن هذا التاريخ بمنزلة تأسيس جديد، أي قبل شهر من إعلان «الظهور من جديد» ويعبِّر عن أن الحزب قد عانى الانقطاع عن المجتمع، وبالتالي أصابه الجمود، حتى عاد إلى الحياة في إثر سقوط النظام. حدد الحزب في هذا البيان جملة من الأهداف والرؤى:

- الإسلام نظام شامل للحياة، ولذلك يهدف الحزب إلى تطبيق أحكامه تطبيقًا كاملًا على جميع شؤون الحياة وأمور الأفراد والدولة، من خلال عقلية أصولية عصرية تحقق مصالح البلاد والعباد حتى يسعدوا بطاعة ربهم في الدنيا والآخرة.

- الإيمان بأن الإنسان قيمة كبرى في الشريعة الإسلامية يجب أن يصان وجوده ويُحافظ على حريته ضمن المفاهيم الإسلامية.

- التعاون التام مع القوى الدينية والسياسية المؤثِّرة في رسم مستقبل العراق، والعمل المشروع لإنهاء الاحتلال، وترسيخ الاستقلال.

- العمل على محاربة الاستبداد والانفرادية وإلغاء الآخر، وتربية أفراد المجتمع على هذه المفاهيم كافة.

- العمل على إحداث وعي إسلامي رشيد معتدل ومتوازن مع أصول الإسلام وحركة العصر، بعيدًا من الانغلاق والتطرف والغلو التي لا تتناسب مع كون الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان ورحمة للعالمين.

- إقرار سيادة العدل، كي يطمئن الإنسان على حياته ودينه وأولاده وأمواله

ومستقبله، بعيدًا من مظاهر التفرقة والخصومة بإقامة نظام قضائي إسلامي نظيف ومستقل.

- إقامة الحياة السياسية على مبادئ الحرية المنضبطة على الصدق والصراحة والتعددية في إطار العمل المشترك والتداول السلمي للسلطة؛ لتحقيق المصالح الحقيقية للأمة، وحقها في الاختيار الحر لممثليها في المجالس البلدية والنيابية ومؤسسات الدولة.

- العمل على تربية أجيال شعبنا على الأخلاق الفاضلة المنبثقة من تعاليم الإسلام الحنيف لبناء مجتمع عامل فاضل قوي سعيد.

- بذل أقصى الجهد في إعادة إعمار العراق، وبنيته التحتية الحضارية والثقافية منها، والعلمية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها بالتعاون مع أبناء بلدنا العزيز كافة.

- إقرار الحقوق الثقافية والسياسية للقوميات الرئيسة، وبقية الأقليات والطوائف الأخرى التي يتكون منها المجتمع العراقي الموحد، واختيار من يمثلهم في المجالس الرسمية والشعبية، الإقليمية والعامة.

- دعم مؤسسات المجتمع المدني والعمل من خلالها لمصلحة المجتمع.

- التأكيد على تربية الفرد العراقي على المسؤولية الاجتماعية، واحترام ممتلكات الفرد والدولة، والإيمان بالعمل الجاد لخدمة المجتمع.

- يتحمل الحزب مسؤولية الحكم والاشتراك فيه بالوسائل المناسبة، إذا رأى في ذلك مصلحة الشعب ووحدة البلاد والحفاظ على أمته.

- يؤمن الحزب بمبادئ العدالة الاجتماعية والقضاء على سوء توزيع الثروات، بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي القائم على أساس

الكفايـة والتكـافـل الاجتمـاعـي وإنهـاء حالـة الفـقـر بالبـلاد[100].

أما بالنسبة إلى الإسلام السياسي الشيعي فحاول حزب الدعوة الإسلامية، خلال فترة المعارضة، أن يديم برنامجًا أو ملامـح برنامج، لاستيعاب المرحلة، فـأول ما تمكنتـه مجموعة من القادة التنـازل عن مبدأ ولاية الفقيـه، بعد أن كان السيد محمد كاظم الحائري هو الولي الفقيه للحزب. وربما كان «بيان التفاهم» انعطافة في فكر الحزب، كونه اعتـرف ببقية الأطراف غير الإسلاميين ومال إلى العمل المشترك، ولـم يضع الدولة الإسلامية كهدف في تلك الفترة.

جاء في البيان الصادر خارج العراق في عام 1980، مناشدة إلى العراقيين جميعهم على مختلف توجهاتهم الدينية والمذهبية والسياسية والعقائدية، مناشدًا بالعبـارة: يا أمتنـا الإسلامية، أيها المنتظمـون في الأحزاب السياسيـة والنقابات والمنظمـات، يـا أهـل الكتـاب مـن نصـارى العـراق، أيهـا العراقيـون جميعًا: «نحدثكم جميعًا باسم الدعـوة الإسلامية، حديث الإيمان والحب والإخلاص، حديث الرعاية السياسية». ولعله النداء الأول الذي فتح به حزب الدعوة ذراعيه لجميـع المعارضين للنظـام، ومنهم الشـيوعيون العراقيون والبعثيـون العراقيون بسوريـة، طالبًا التوحـد ضد النظام العراقي فـي الدعوة إلى نبـذ الفرقة المذهبية والعنصريـة. داعيًا إلى مكافحـة الفقر والجهـل وبسط العـدل والإنصاف. لكن يحدد دعوته، ولا يفرضها، إلى الله والشـريعة الإسلامية، آتيًا على ذكر شـهدائه من علماء الدين وطلاب الحوزة الدينيـة وطلبة الجامعة وضباط جيش ومراتب عسكرية وسواهم.

لكـن البيان لـم يخرج إلى أبعـد من الحل الإسلامي لأزمـة العراق، هذا ما ناشد به القوى الكردية، وهي في معظمها من العلمانيين، وكذلك ناشد به القوى الماركسيـة، موضحًـا أن النظرية الماركسية نشـأت في «محيط دينـي نصراني»، علـى حد تعبيره، وصرّح بتخطئتهـم فكريًا، وأنهم ربما أخـذوا هذا الموقف من الإسـلام لتعاملهم مع دولة إسلامية لها صلات بالاستعمار، ودعاهم إلى العودة

(100) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

إلـى أصول الإسـلام للتعرف إلى الإسـلام الصحيح. ونـرى البيان يُقـدِّم العذر للشـيوعيين في تبنّـي النظريـة الماركسية بالقـول: «إنما عملوا معهـا لاعتقادهم أنهم يعملون ضد الاستعمار، ويعملون ضـد الظلم الاقتصادي الواقع على بلاد المسلمين»[101].

كانت هنـاك محاولة لتغيير الخطاب فُهمت مـن أول خطـاب ألقاه رئيس المجلس الإسلامـي للثورة الإسلامية في العراق، بُعيـد دخوله العراق قادمًا من إيران، بعد سقـوط النظام العراقي (9 نيسان/ أبريـل 2003)، وكان فيه ما يلمّح إلى الدولـة المدنيـة غير الدينيـة، وإلى حريـة المجتمـع، والابتعاد مـن الدوائر الخارجية، ولعله شـعر في تلك اللحظـة أنه في حل من الدولـة الإيرانية، ولهذا الخطاب علاقة بما يدور حول قضية اغتياله في 29 آب/ أغسطس 2003.

لكـن علـى العموم يصعـب اعتبـار تلـك الخطابـات أو البيانات مشـروعًا نهضويًا جديدًا لـدى الإسلاميين في العراق، فلو كان لديهم مثل هذا المشـروع وبوضـوح باعتبـاره نهجًا فكريًـا لبَانَ علـى سلوكهـم السياسي بعـد السلطة، أو لسعـوا إلى تغيير فـي عناوين الأحزاب نفسهـا، فما هو العذر فـي عدم التوصل إلى مثل هذه البرنامـج، حيث أدخلوا العراق في تيه طائفـي أو مذهبي، وتحوّل الحـرص علـى التغييـر الفكـري إلى الحـرص علـى إيجـاد أساليب للبقـاء في السلطة، وبذل الجهد في تجهيل المجتمع، وتحوّل الإسلامين الشـيعي والسُنّي إلى ممثلين للطائفتين، وليس مهتمين بإنضاج مشروع تنوير إسلامي يتناسب مع تحولات الزمن.

خاتمة

جاء الإسلام السياسي العراقي، بشـكله الحزبي الحركـي، متأثرًا بالخارج، فبالنسبة إلى الإخوان المسلمين أسس مثل بقية الفروع متأثرًا بالأصل المصري، وبالنسبة إلى الشـيعي جاء متأثرًا بالإخوان أيضًا، ولولا الثورة الإيرانية والحرب

(101) انظر نص بيان التفاهم كاملًا: الشامي، ص 511 وما بعدها (الملاحق).

العراقية الإيرانية ما تحقق لهذا للأحزاب والحركات الشيعية هذا الوجود والتأثير في المعارضة العراقية، ومن ثم بعد سقوط النظام. وإن الإسلامين، السُنّي والشيعي، لم يتمكنا من الخروج من الحاضنة الطائفية، مع أن محاولات جرت، لكنها أخفقت ما إن ظهر التمايز أو الاختلاف في الأصول، وعلى وجه الخصوص أصل الإمامة.

بعد سقوط النظام صار الإسلام السياسي برمته في مواجهة معضلة إدارة الدولة، لكنه لم يتمكن من الخروج من التقاليد الحزبية والتقاليد الدينية، مع أن شعبًا مثل الشعب العراقي متعدد مذهبيًا وإثنيًا، مع تركة ثقيلة في الاقتصاد والاجتماع، فبدت الأحزاب الدينية فيه تتعامل مع بلد برمته بمنطق الحسينية والمسجد، بدلًا من الأخذ بيد المواطنين لمحاولة التخفيف مما تركته فترة الحصار من خراب في العقل العراقي وراحت تستفيد من هذا الخراب في تدعيم الجهل، ومحاولة تصفية آثار الحياة المدنية. لهذا لا يبدو مستقبل الإسلام السياسي، وهو في السلطة، واعدًا بالتغيير أو إنقاذ البلاد مما هي فيه، فثقة المواطن به تتدنى، ولولا الاعتماد على الشعور الطائفي ليس لتلك الأحزاب من موقع مؤثِّر في المجتمع العراقي.

المراجع

كتب

ابن أبي الحديد، عز الدين. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار أحياء الكتب العربية، 1959 - 1961.

بريمر، بول. **عام قضيته في العراق**. [بيروت: دار الكتاب العربي، 2006].

بصري، مير. **أعلام الأدب في العراق الحديث**. تقديم جليل العطية. لندن: دار الحكمة، 1994.

البصير، محمد مهدي. **تاريخ القضية العراقية**. لندن: دار لام، 1990.

الجزائري، محمد الجواد. **نقد الاقتراحات المصرية في تيسير القواعد العربية، وفلسفة الإمام الصادق**. بغداد: وزارة الإعلام العراقية 1995. (موسوعة أعلام العراق؛ 3)

الحنبلي، عبد الرحمن بن محمد النجدي. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. الرياض: مطابع الرياض، 1977.

الخاقاني، علي. **شعراء الغري، أو، النجفيات**. قم: مطبعة بهمن، 1988.

الخيُّون، رشيد. **أمالي طالب الرفاعي**. بيروت: دار مدارك، 2012.

ـــــــ. **النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة**. بيروت: دار مدارك، 2012.

رسائل إخوان الصفا. تقديم بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، 2006.

السامرائي، يونس إبراهيم. **تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري**. بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1978.

آل السهروردي، محمد صالح. **لب الألباب... كتاب تاريخ وأدب**. بغداد: مطبعة المعارف، [1933].

الشامي، حسين بركة. **المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة**. [لندن: دار الإسلام، 1999].

الشمراني، علي. **صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج**. [لندن: دار الحكمة، 2003].

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، [د. ت].

صالح، سعد بن محمد. **سعد صالح في مواقفه الوطنية: 1920 - 1950 على آل كاشف الغطاء**. بغداد: مطبعة الراية، 1989.

صمانجي، عزيز قادر. **قطار المعارضة العراقية: من بيروت 1991 إلى بغداد 2003**. [لندن: دار الحكمة، 2009].

الطوسي، محمد بن الحسن. **كتاب الغيبة**. تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1429 هـ.

عز الدين، يوسف. **الشعر العراقي الحديث و التيارات السياسية والاجتماعية**. القاهرة: دار المعارف، 1977.

علاوي، علي عبد الأمير. **احتلال العراق: ربح الحرب وخسارة السلام**.

العقيل، عبد الله. **من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة**. الكويت: مطبعة المزار الإسلامية، 2001.

فضل الله، محمد جواد. **صلح الإمام الحسن أسبابه ونتائجه**. قم: دار المثقف المسلم، [د. ت].

القزويني، جودت. **عز الدين الجزائري رائد الحركة الإسلامية في العراق**. بيروت: دار الرافدين 2005.

المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**. بيروت: دار المرتضى 2005.

المشايخي، كاظم أحمد. **تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي**. بغداد: دار الرَّقيم، 2005.

المشايخي، كاظم أحمد. **الشيخ محمد محمود الصَّواف رائد الحركة الإسلامية في العراق**. بغداد: مطبعة أنوار دجلة، 2009.

موسوعة الحديث الشريف:: الكتب الستة. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000.

المؤمن، علي. **سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، 1957 - 1986**. [بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004].

النعماني، محمد رضا. **الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار**.

النَّوبختي، أبو محمد الحسن. **فرق الشيعة**. تحقيـــق محمد آل صادق. النجف: المطبعـــة الحيدريـــة، 1936هـ.

الحميري، نشـوان بن سعيد. **الحور العين: عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف**. حققـه وضبطه وعلق حواشـيه ووضـع فهارسه كمـال مصطفى. بيروت: دار آزال، 1985.

الـوردي، علـي. **لمحـات اجتماعية من تاريـخ العـراق الحديث**. بغـداد: مطبعة الرشاد ومطبعة الأديب البغدادية، 1969 - 1979.

يوسف، السيد. **الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

فهرس عام

- ش -

- ن -

- هـ -